اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے سمینار (فقہ حنفی کی خصوصیات وامتیازات اور علماء ہند کی فقہی خدمات) میں پیش کردہ مقالہ

تاریخ انعقاد: مؤرخہ ۱۰، ۱۱ر رجب المرجب ۱۴۴۳ھ، مطابق ۱۲، ۱۳ر فروری ۲۰۲۲ء بروز سنیچر واتوار

جائے انعقاد: جامعۃ العلوم گڑھا، تحصیل: ہمت نگر، ضلع سابر کانٹھا، گجرات

بعنوان

عہد حاضر کی تجارتی شکلیں اور فقہ حنفی کی رہنمائی

ذیلی عناوین

(۱) فقہ حنفی کی خصوصیات

(۲) ادلۂ شرعیہ

(۳) امام ابوحنیفہؒ کی فقہی بصیرت

(۴) احناف کے نزدیک بیع باطل وفاسد کے درمیان فرق کی وجہ

(۵) عہد حاضر کی تجارتی شکلیں اور فقہ حنفی کی رہنمائی

پیش کش

(حضرت مولانا) **مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی** صاحب دامت برکاتہم

مہتمم دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ گجرات، الہند

فقہ حنفی کی خصوصیات

(حضرت مولانا) مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (حفظہ اللہ)
شیخ الحدیث ومہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا،
بھروچ، گجرات، پن:۳۹۲۰۰۱
Mob:(09428175506)
E-mail:mct_1969@yahoo.co.in
Website:www.matliwala.co.in

باسمہ تعالیٰ

الحمدللہ رب العالمین، والصلاۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین، وعلی الہ وصحبہ اجمعین. امابعد!

عصر حاضر میں تجارت کی نئی نئی شکلیں وجود میں آرہی ہیں، فقہ حنفی کو اپنے ابتدائی دور میں بھی تہذیب وتمدن کے اعتبار سے مختلف مسائل سے سابقہ پڑا تھا، امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اہل شوریٰ حضرات نے ان تمام مسائل کے حل کی کوشش کی ہیں، ان میں تجارت کے مسائل بھی زیر غور آئے اور امام ابوحنیفہؒ بذات خود تاجر تھے، لہذا تجارت کی پیچیدگیوں اور پریشانیوں سے بخوبی واقف تھے، اس لئے آپ نے تجارت کے اصول وضوابط بہت منظم انداز میں پیش کئے ہیں، اور بازار میں رائج تجارت کی مختلف شکلوں کا جائزہ لے کر اس کا حل پیش کیا ہے، اور تجارت (خاص کر کے بیع سلم) کے مسائل کی تفصیلی شرطوں اور شکلوں کا ذکر کر کے ایک بڑا ذخیرہ امت کے لئے چھوڑا ہے، اور پھر امام ابو یوسفؒ (قاضی القضاۃ) اور امام محمدؒ وغیرہ شاگردوں نے اس کو اور منقح کیا اور پھر یہ سلسلہ خلفائے بنوعباس اور خلافت عثمانیہ کے طویل ادوار میں جاری رہا۔

بقول شیخ ابوزہرہ مصریؒ یہ اول مذہب ہے جس میں تجارت کے مسائل پر تفصیلی طور پر کام کیا گیا، عہد حاضر کی جدید تجارتی شکلوں کے حل کے لئے بھی فقہ حنفی میں کافی رہنمائی موجود ہے، اس کے لئے دو بنیادی باتیں جاننا ضروری ہے: (۱) فقہ حنفی کی خصوصیات (۲) وہ ادلۂ شرعیہ جن سے احناف نے طریقۂ استدلال میں استفادہ کیا ہے۔

فقہ حنفی کی خصوصیات:

علمائے کرام نے فقہ حنفی کی خصوصیات پر بہت تفصیلی کلام کیا ہے، جن میں امام ابوحنیفہؒ کی سیرت لکھنے والے حضرات نے ہر زمانے میں مستقل عنوان قائم کر کے آپ کی فقہی خصوصیات کا ذکر کیا ہے، عصر حاضر میں بھی بہت سے مصنفین نے آپ کی خصوصیات کو ذکر کیا ہے، ہمارے مخدوم حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب دامت برکاتہم نے بھی فقہ، اصول فقہ اور حدیث نبوی ﷺ کے عنوانات قائم کر کے (دریا بکوزہ کا مصداق) مستقل جامع کتابچے لکھے ہیں، اس کا بھی اجمالاً ذکر کروں گا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(۱) عالم اسلام کی پہلی مدون فقہ

فقہ حنفی کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ یہ عالم اسلام کی پہلی با قاعدہ فقہ ہے۔ امام صاحبؒ سے پہلے بھی تفقہ کے مختلف دائرے رہے ہیں لیکن اس تفقہ کی بنیاد پر کسی با قاعدہ فقہ کی تشکیل سب سے پہلے امام صاحبؒ نے کی۔ فقہ حنفی کی اولین امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ یہ عالم اسلام کی پہلی باضابطہ مدون فقہ ہے۔ اس کا اعتراف مؤرخین ومحدثین نے کسی تأمل کے بغیر کیا ہے۔

یہ فقہ حنفی کا امتیاز ہے کہ قانون سازی کا آغاز فقہ حنفی نے کیا اور دستور سازی کا آغاز بھی فقہ حنفی نے کیا۔ قانون سازی یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کی مجلس میں

پینتیس سے چالیس کے قریب علماء بیٹھتے تھے جو اپنے اپنے فن کے ماہرین تھے۔ وہ مسائل پر بحث کرتے تھے جس میں اختلاف بھی ہوتا تھا، اتفاق بھی ہوتا تھا اور نتیجے میں ایک قانون تشکیل پاتا تھا۔ لیکن دستور سازی کا آغاز کہاں سے ہوا؟ پہلا باقاعدہ تحریری دستور ہارون الرشید کے کہنے پر امام ابو یوسفؒ نے تحریر کیا۔ حکومتِ وقت نے، امیر المؤمنین ہارون الرشید نے قاضی القضاۃ یعنی چیف جسٹس امام ابو یوسفؒ سے درخواست کی کہ آپ تحریری طور پر مجھے کوئی ایسا ضابطہ مرتب کر دیں جس کے مطابق میں نظام چلاؤں۔ امام ابو یوسفؒ نے اس پر ایک کتاب لکھی جسے ہم ''کتاب الخراج'' کے عنوان سے یاد کرتے ہیں۔ یہ ''الخراج'' ملک کا نظام چلانے کا دستور تھا۔ اس میں زیادہ تر معاشیات کے مسائل ہیں لیکن یہ اجتماعی طور پر ایک دستوری ڈھانچہ تھا جو سب سے پہلے خلیفہ ہارون الرشید کے کہنے پر امام ابو یوسفؒ نے لکھا اور یہ دستور نافذ رہا۔ چنانچہ پہلا امتیاز یہ ہے کہ عالم اسلام میں قانون سازی کا آغاز بھی فقہ حنفی نے کیا اور دستور سازی کا بھی آغاز فقہ حنفی نے کیا۔ پہلا مدوّن قانون امام صاحبؒ اور ان کے شاگردوں نے پیش کیا جبکہ پہلا مدون معاشی دستور امام صاحب کے شاگرد امام ابو یوسفؒ نے پیش کیا۔

(۲) شورائی فقہ

فقہ حنفی کی سب سے بڑی اور سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ شورائی فقہ ہے۔ مسئلہ مجلس میں پیش ہوتا تھا اور اس پر بحث ومباحثہ ہوتا تھا جس کے بعد ایک نتیجے پر پہنچتے تھے۔ اگر نتیجے تک پہنچتے تھے تو متفقہ فیصلہ لکھا جاتا تھا اور اگر کسی نتیجے پر نہیں پہنچتے تھے تو اختلافی ارا لکھی جاتی تھیں کہ فلاں کی رائے یہ ہے اور فلاں کی رائے یہ ہے۔ پھر امام محمدؒ کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ انہوں نے اس مجلس کے اور اس شورائی نظام کے نتائج کو مرتب کیا۔ امام صاحبؒ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے اپنی شخصی رائے پر فقہ کی بنیاد نہیں رکھی بلکہ اپنی مجلس کی اجتماعی رائے پر فقہ مرتب کی۔ مشاورت، بحث ومباحثہ، مجلس میں بات پیش ہونا، اس کا تجزیہ کرنا، اس کے اتفاق یا اختلاف کے مراحل سے گزرنا یہ فقہ حنفی کا مزاج ہے اور اس کا خمیر اسی پر ہے۔

(۳) روایت اور درایت میں توازن

فقہ حنفی کا تیسرا بڑا امتیاز روایت ودرایت میں توازن یعنی وحی اور عقل سے اپنے اپنے موقع پر صحیح استفادہ ہے۔ ہماری بنیاد وحی پر ہے لیکن عقل سے انکار بھی نہیں ہے بلکہ ایک معاون کے طور پر عقل کا صحیح استعمال خود دین کا تقاضہ ہے جس کا اہتمام احناف کے ہاں سب سے بہتر پایا جاتا ہے۔ اس دور میں اصحابِ ظاہر کی بنیاد محض روایت پر تھی جبکہ معتزلہ نے عقل ودرایت کو ہی معیار قرار دے دیا تھا۔ اس دور میں جبکہ روایت اور درایت کے جھگڑے کا آغاز ہو رہا تھا اور یہ جھگڑا ایک طوفان بن گیا تھا۔ تاریخ کے ایک طالب علم کی حیثیت سے میں یہ کہنا چاہوں گا کہ ابوحنیفہؒ نے سب سے بڑا کارنامہ یہ کیا کہ روایت اور درایت کے اس طوفانی جھگڑے میں ان دونوں کے درمیان اعتدال وتوازن کا موقف قائم کیا۔ امام صاحبؒ نے اعتدال کے ساتھ روایت اور درایت کا رشتہ جوڑ کر دنیا کو یہ بتایا کہ روایت تو ہماری بنیاد ہے ہی لیکن درایت بھی ہماری ناگزیر ضرورت ہے۔ یہ بات وہی صحیح طور پر سمجھ سکتا ہے جس کی اس دور کی تاریخ پر نظر ہے کہ روایت اور درایت کے جھگڑے نے کیا طوفان بپا کر دیا تھا۔ اسباب کی دنیا میں اگر امام ابوحنیفہؒ روایت اور درایت کے درمیان توازن اور اعتدال کا جھنڈا لے کر نہ کھڑے ہوتے تو خدا جانے یہ طوفان کہاں سے کہاں نکل جاتا۔

(۴) فقہ حنفی کے عروج کی وجہ

لوگ کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کی فقہ کو عروج اس لیے حاصل ہوا کہ یہ اقتدار میں تھی۔ یعنی اقتدار فقہ حنفی کی ترقی وعروج کا باعث ہے۔ عباسی دور میں بھی فقہ حنفی حکمران رہی ہے، عثمانی دور میں بھی رہی ہے، ہمارے ہاں مغلوں میں بھی یہی فقہ رائج رہی ہے؛ لیکن میں تاریخ کے ایک طالب علم کے طور پر اس بات سے اتفاق نہیں کرتا کہ فقہ حنفی کو عروج اقتدار کی وجہ سے حاصل ہوا ہے۔ بلکہ فقہ حنفی کو اقتدار اس کی خصوصیات کی وجہ سے حاصل ہوا ہے۔ فقہ حنفی کو اقتدار اس لیے ملا کہ اس کے علاوہ نظامِ حکومت کے لیے کوئی فقہ عملی اور معاشرتی نہیں ہے۔ نظری بحثیں اور چیز ہیں، علمی مباحث کا دائرہ مختلف ہوتا ہے، لیکن سوسائٹی کے لیے ایک پریکٹیکل سسٹم دینا یہ ابوحنیفہؒ کا کمال ہے۔ معاشرے کی ضروریات کو سمجھنا، نفسیات کو سمجھنا اور سماج کی ضروریات کو سامنے رکھ کر دینی روایات کے ساتھ تعلق قائم رکھتے ہوئے اس کا حل پیش کرنا یہ فقہ حنفی کا کمال ہے۔ میں کوئی مزید بات کہے بغیر اس پر اپنی بات سمیٹنا چاہوں گا کہ سماج، روایت اور درایت، ان میں امتزاج قائم کرنے کی جو صلاحیت فقہ حنفی میں ہے اور کسی فقہ میں نہیں ہے۔ (مولانا زاہد الراشدی صاحب کے مضمون سے اقتباس)

(۵) فقہ حنفی کی اپنی خصوصیات

فقہ حنفی کی ایک مزید خصوصیت یہ ہے کہ وہ صیقل شدہ ہے۔یعنی حکومت اور کارقضاء اس کے ہاتھ میں ہونے کی وجہ سے پیش آمدہ مسائل کا حل اس نے پیش کیا ہے اور لوگوں کو جو مختلف طرح معاملات پیش آتے ہیں، اس میں رہنمائی کی ہے۔ تیرہ صدیوں سے وہ تجربات کی بھٹی میں تپ تپ کر کُندن ہوچکی ہے، اس معاملے میں اگر کوئی دوسری فقہ اس کے ساتھ شریک ہوسکتی ہے تو وہ صرف فقہ مالکی ہے۔

فقہ مالکی کے تقابل میں فقہ حنفی کو ایک امتیاز یہ حاصل ہے کہ فقہ مالکی کا دائرۂ کار صرف اندلس اور ان کے اطراف ہی رہے ہیں، جہاں کی تہذیب او معاشرت ایک جیسی ہے۔ جب کہ فقہ حنفی نے مختلف الاذہان اور مختلف ممالک وقبائل کو اپنے سانچے میں ڈھالا ہے۔ایک جانب اگر وہ عراق اور دارالسلام بغداد میں حکومت کا سرکاری مذہب ہے تو اسی کے ساتھ وہ ترک اور روم میں بھی کارقضاء وافتاء انجام دے رہا ہے۔اگر ایک جانب چینی مسلمان فقہ حنفی کے حلقہ بگوش ہیں تو دوسری طرف ہندی مسلمان بھی، اسی کے دائرہ اطاعت میں داخل ہیں۔

بلاخوف تردید یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اگر کوئی مذہب اور مسلک تجربات کی بھٹی میں تپ تپ کر کندن ہوا ہے تو وہ صرف فقہ حنفی ہے۔اگر فقہ حنفی میں جان نہ ہوتی تو وہ تاریخ کے اتنے رگڑے نہیں سہہ سکتی تھی۔ وہ اب تک زندہ ہے پایندہ ہے تو یہ اس کی نافعیت اور تاریخ کی کسوٹی پر ثابت ہونے والی صداقت ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بتادینا شائد نفع سے خالی نہ ہوگا کہ حضرت مولانا مناظر احسن گیلانی نوراللہ مرقدہ یہ کہتے تھے کہ فقہ حنفی اور مالکی تعمیری فقہ ہیں اور فقہ شافعی وحنبلی تنقیدی ہیں اور اس کی توجیہہ وہ یہ کرتے تھے:

"لوگ جانتے ہیں کہ حنفی اور مالکی فقہ کی حیثیت اسلامی قوانین کے سلسلہ میں تعمیری فقہ کی ہے اور شافعی وحنبلی فقہ کی زیادہ تر ایک تنقیدی فقہ کی ہے۔ حنفیوں کی فقہ کو مشرق اور مالکی فقہ کو مغرب میں چوں کہ عموماً حکمتوں کے دستورالعمل کی حیثیت سے تقریباً ہزار سال سے زیادہ مدت تک استعمال کیا گیا ہے؛ اس لیے قدرتاً ان دونوں مکاتبِ خیال کے علماء کی توجہ زیادہ تر جدید حوادث وجزئیات وتفریعات کے ادھیڑبن میں مشغول رہی۔ بخلاف شوافع وحنابلہ کے کہ بہ نسبت حکومت کے ان کا زیادہ تر تعلیم وتعلّم، درس وتدریس اور تصنیف وتالیف سے رہا؛ اس لیے عموماً تحقیق وتنقید کا وقت ان کو زیادہ ملتا رہا"۔

(شاہ ولی اللہ نمبر ص ۲۰۰)

(یہاں پر یہ بتادینا ضروری ہے کہ فقہ حنفی نے اجتہاد وتقلید کے مابین ایک مناسب خط کھینچا ہے جو افراط وتفریط سے عاری اور اعتدال وتوازن پر مبنی ہے۔انھوں نے ایک جانب عوام پر مجتہدین کی تقلید کو ضروری قرار دیا تو دوسری جانب پیش آمدہ مسائل کی رہنمائی کے لیے اجتہاد فی المذہب کے باب کو مفتوح رکھا؛ کیونکہ واقعات وحوادث بے شمار ہیں اور کوئی شخص کتنا ہی ذہین کیوں نہ ہو؛ لیکن وہ تمام پیش آمدہ واقعات اور اس کی جزئیات نہیں بتاسکتا، لہٰذا اس کی ضرورت باقی رہتی ہے کہ اجتہاد فی المذہب کا سلسلہ جاری رہے۔)

(۶) فقہ حنفی کی ایک اور خصوصیت جو اس کو دیگر فقہ سے ممتاز کرتی ہے، یہ ہے کہ امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر اگرچہ خود اپنی جگہ مجتہد مطلق تھے؛ لیکن ان کے اقوال بھی امام ابوحنیفہ کے اقوال کے ساتھ ہی کتابوں میں ذکر کیے گئے ہیں، لہٰذا یہ سب مل ملاکر فقہ حنفی ہوگئے ہیں۔جس کی وجہ سے فقہ حنفی کا دائرہ بہت وسیع ہوگیا ہے۔شیخ ابوزہرہ اس تعلق سے لکھتے ہیں:

"صرف امام ابوحنیفہ کے اصحاب وتلامذہ کے افکار وآراء ہی ان کے اقوال سے مخلوط نہیں ہوئے؛ بلکہ آگے چل کر لوگوں نے ان میں ایسے اقوال کو بھی داخل کردیے، جو امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب سے منقول نہ تھے۔ان میں سے بعض اقوال کو حنفی مسلک سے وابستہ سمجھا گیا اور بعض کو نہیں۔بعض علماء نے کچھ اقوال کو راجح اور کچھ کو مرجوح قرار دیا۔اس طرح اختلاف وترجیح میں اضافہ ہوتا رہا اور یہ سب کچھ بڑے دقیق اور محکم قواعد پر مبنی تھے۔اس طرح فقہ حنفی میں وسعت پیدا ہوئی اور اس کا دامن اتنا وسیع ہوگیا کہ اس میں زمانہ کے لوازمات اور عام حالات کا ساتھ دینے کی صلاحیت پیدا ہوئی"۔

(حیات حضرت امام ابوحنیفہ ص ۴۲۷)

آگے چل کر شیخ ابوزہرہ لکھتے ہیں کہ فقہ حنفی کی ترقی کا باعث تین عوامل ہوئے:

۱- حنفی مذہب کے دائرہ کے مجتہد اور تخریج مسائل کرنے والے فقہاء

۲- امام صاحب اور آپ کے اصحاب سے منقول اقوال کی کثرت

۳- تخریج مسائل کی سہولت اور مخرجین کے اقوال کا معتبر ہونا۔

حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب دامت برکاتہم نے اپنی مختلف کتابوں میں جو خصوصیات ذکر کی ہیں، ان کے عناوین یہ ہیں:

(۷) شخصی آزادی (۸) مذہبی راواداری (۹) حقوق اللہ اور حلال وحرام میں احتیاط (۱۰) مسلمانوں کی طرف گناہ کی نسبت سے اجتناب (۱۱) عقل واصول سے ہم آہنگی (۱۲) یسر وسہولت کا لحاظ (۱۳) فقہ تقدیری (۱۴) حیلۂ شرعی (۱۵) مصادر شرعیہ کے مدارج کی رعایت (۱۶) نصوص سے غایت اعتناء (۱۷) نقد حدیث میں اصول درایت سے استفادہ (۱۸) متعارض روایات میں حنفیہ کا طرز عمل (۱۹) حدیث کے قبول ورد میں حنفیہ کا مذاق (۲۰) حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم کرنا (۲۱) حدیث کے بارے میں صحابۂ کرام کے نقطۂ نظر کی اہمیت (۲۲) فقہ حنفی میں آثار صحابہ کی اہمیت (۲۳) حنفیہ اور احادیث مرسلہ

کوفہ کے مخصوص حالات

(۲۴) کوفہ کے بارے میں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ بمقابلہ دوسرے شہروں کے کوفہ وعراق کے علاقہ کو ایک خاص امتیاز حاصل تھا، عراق وہ جگہ تھی جہاں عربی وعجمی تہذیب باہم گلے ملتی تھی اور وہ عرب کے سادہ اور ایران کے پر تکلف معاشرہ کا امتزاج اور سنگم تھا، یہاں کے فقہاء نہ صرف ایک نئے عقیدہ سے؛ بلکہ وہ ایک نئی تہذیب سے بھی آشنا ہوئے تھے، اس لئے ان کے سامنے ایسے مسائل کثرت سے آتے تھے، جن کے حل کے لئے قیاس اور رائے کے سوا چارہ نہ تھا اور ان کو بار بار اس امر کا احساس ہوتا تھا کہ نصوص ''جزئیات'' کے احاطہ سے قاصر ہیں اور واقعات وحوادث بے شمار ہیں، ''**النصوص معدودة و الحوادث ممدودة**'' فقہاء حجاز جو ایک خالص عربی سماج کے درمیان اجتہاد وافتاء کا فریضہ انجام دے رہے تھے، اس صورت حال سے دوچار نہ تھے۔

(۲۵) دوسرا فرق یہ تھا کہ علمی مسائل میں بھی عربوں کا مزاج سادہ اور تکلفات سے خالی تھا، یہ وہی مزاج تھا جس کو پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں بیان فرمایا تھا: ''**نحن امة امية لا نكتب و لا نحسب، الشهر هكذا وهكذا**''، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء حجاز کے یہاں قیل وقال کم ہے، استنباط احکام میں زیادہ تر نصوص کے ظاہری مفہوم پر اکتفاء کیا جاتا ہے، اس کے برخلاف مشرقی علاقہ جو مختلف ادوار میں مختلف تحریکات اور افکار کی آماجگاہ رہ چکا تھا، ذہانت، دقت نظر، موشگافی اور تشقیق اس کی خمیر میں داخل تھی، فقہاء عراق اس کو نظر انداز نہ کر سکتے تھے، اسی لئے ان فقہاء کے ہاں قیل وقال، ممکن الوقوع مسائل واحکام پر بحث، نصوص کے ظاہری مفہوم کے ساتھ ساتھ اس کی تہہ میں غواصی، احکام کی مختلف شقوں کا استخراج، احکام کی علت اور اس کی حکمت پر نظر اور اس کے تحت نصوص کی تخصیص، مجمل کی تعیین اور الفاظ کی منطقی تحدید زیادہ پائی جاتی ہے۔

(۲۶) تیسرا فرق یہ تھا کہ مشرقی علاقہ کی اس ذکاوت وطباعی نے جہاں اس کو علوم اسلامی کا لالہ زار اور گلستان سدا بہار بنا دیا تھا اور حدیث وتفسیر اور مختلف علوم کی امامت اسی خطہ کو حاصل ہوگئی تھی، وہیں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ یہی علاقہ سیاسی معرکہ آرائی اور سیاست کے پہلو بہ پہلو اعتقادات کی طبع آزمائی اور مختلف فرق باطلہ کی فتنہ سامانی کا مرکز بھی بنا ہوا تھا، اس کی وجہ سے ''وضع حدیث'' کی ایسی ارزانی ہوئی کہ کوئی فرقہ نہ تھا جس کے پاس اس کے عقائد واعمال اور اس کی محبوب شخصیتوں کے فضائل وکمالات کے لئے روایات کا ایک وافر ذخیرہ موجود نہ ہو، حجاز کے علاقہ میں نسبۃً یہ فتنہ اتنا شدید نہ تھا، اس نے فقہاء عراق کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ احادیث کے قبول کرنے میں خوب حزم واحتیاط سے کام لیں، ایسی روایتیں جو کتاب اللہ سے ادنی درجہ بھی مختلف محسوس ہوں، ان کو قبول نہ کریں اور مجرد سند کی بجائے حدیث کے متن کو بھی درایت کی میزان پر پرکھیں، احکام شرعی کی علت کے استخراج پر زور دیں، تاکہ دین کا مجموعی مزاج منقح ہو اور اس کی روشنی میں قیاس واستنباط کریں، فقہاء حجاز اس صورت حال سے دوچار نہ تھے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے ہاں زیادہ تر صرف رواۃ کی ثقاہت پر بحث کی جاتی ہے، احادیث کی بناء پر کثرت سے قرآن کریم کے عموم میں تخصیص اور مطلق میں تقیید کا عمل کیا جاتا ہے اور راویوں کے بارے میں اس درجہ کی شدت نہیں پائی جاتی، جو فقہاء عراق برتتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور فقہاء عراق کی فقہ کے مزاج کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ حجاز وعراق کے حالات کے اس فرق کو سامنے رکھا جائے کہ

اہل بصیرت پر یہ بات مخفی نہیں کہ یہ وہ خاص اسباب ہیں جن کی وجہ سے بہت سے احکام میں حجاز وعراق کے فقہاء کے طرز فکر اور طریق اجتہاد میں نمایاں فرق ہو جاتا ہے، جیسے خبر واحد کے ذریعہ قرآن کے عموم میں تخصیص یا اطلاق میں تقیید، جن مسائل میں ابتلاء عام ہو ان میں خبر واحد کا مقبول ہونا یا نہ ہونا، راوی کے تفقہ یا قوت حفظ کی وجہ سے روایت کی ترجیح، شریعت کے تسلیم شدہ اصول وقواعد کے مقابلہ میں خبر واحد کی قبولیت اور عدم قبولیت وغیرہ۔

(فقہ حنفی خصوصیات واولیات: ص/۱۱ تا ۱۳)

ادلۂ شرعیہ

کتاب وسنت اجماع امت اور قیاس کے علاوہ بھی بعض دلائل ہیں جو احکام شرعیہ کے استنباط کے لئے مجتہدین کے ذریعہ استعمال کئے جاتے ہیں، اگر چہ ان کے دلیل حکم شرعی ہونے کے بارے میں مجتہدین کے درمیان اختلاف آراء ہے، مثلا: استحسان، استصلاح، استصحاب، عمل اہل مدینہ، قول صحابی، براءۃ اصلیہ، اخذ بالاخف، تحری، عرف، تعامل، عموم بلوی، اخذ باقل ما قیل وغیرہ۔ اصطلاح میں اسے استدلال کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسی دلیلیں جو نہ نص ہیں، نہ اجماع اور نہ قیاس، استدلال کی ان مختلف اقسام کے بارے میں ائمہ کی رائیں یکساں نہیں ہیں، مثلاً: ''استحسان'' امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک معتبر ہے۔ امام شافعیؒ اپنے مشہور قول کے مطابق اسے تسلیم نہیں کرتے، امام مالکؒ ''عمل اہل مدینہ'' کو حجت مانتے ہیں، دوسرے حضرات اس کے قائل نہیں، اس طرح یہ ادلہ مختلف فیہ ہیں، لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان مختلف فیہ دلائل میں سے بعض وہ ہیں جو ہر عہد کے مسائل کے مطالعہ، تجزیہ اور مشکلات کے حل میں مدومعاون ہوسکتے ہیں۔ اس کے لئے ان ادلہ پر علماء کے لئے نگاہ رکھنا ضروری ہے۔

استحسان کی اصولی حیثیت

استحسان کی تعریف:

امام ابوالحسن الکرخیؒ نے ''استحسان'' کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''الاستحسان هو العدول فی مسألة عن مثل ماحكم به فی نظائرها إلى خلافه بوجه هو أقوى''۔ (کتاب الاسرار للبزدوی: ۴/۳، تلویح وتوضیح: ۲/۸۱)

یعنی کسی مسئلہ خاص میں اس کے نظائر میں دیئے ہوئے حکم کے خلاف حکم دینا کسی قوی تر وجہ کے پیش نظر۔

پس حاصل یہ ہے کہ کسی بھی استحسان میں کسی خاص واقعہ میں ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف عدول ہوتا ہے، یا عام کے افراد میں سے بعض خاص افراد کے لئے خاص حکم دیا جاتا ہے، یا کسی حکم کلی سے کسی جزئیہ کا استثناء ہوتا ہے۔ اور عدول یا تخصیص یا استثناء کسی دلیل کی روشنی میں ہوتا ہے، وہ دلیل کبھی نص ہوتی ہے، کبھی اجماع، کبھی قوی تر قیاس، کبھی مصلحت، کبھی تعامل اور کبھی ضرورت وحاجت۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: ''استحسان کا انکار کرنے والے جنہوں نے یہ کہا کہ جس نے استحسان کیا اس نے نئی شریعت بنائی، انہوں نے قائلین استحسان کی استحسان سے مراد کو ہی نہیں سمجھا''۔ (التقریر والتحبیر: ۱/۲۲۲)

''جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ ''استحسان'' دلیل متفق علیہ کا نام ہے، وہ نص ہو، اجماع ہو، ضرورت ہو یا قیاس خفی بمقابلہ قیاس ظاہر ہو، تو ثابت ہوا کہ ''استحسان'' سبھی علماء کے نزدیک حجت ہے اور اس میں اختلاف کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور ابن حاجب کا قول بلاشبہ درست ہے کہ کوئی ایسا ''استحسان'' ہو ہی نہیں سکتا جو مختلف فیہ ہو''۔ (التقریر والتحبیر: ۳/ ۲۲۳)

احناف کے نزدیک استحسان کی حقیقت

احناف کے ہاں ایک امتیازی ماخذِ اجتہاد ''استحسان'' ہے، استحسان کا اصل مقصود احکام میں لوگوں کے حالات کی رعایت ہے، اس موقع پر علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ رعایت چشم کشا ہے:

الاستحسان ترک القياس والأخذ بما هو اوفق للناس، وقيل: الاستحسان طلب السهولة فی الاحكام التی يبتلى فيها الخاص والعام، وقيل: الاخذ بالسماعة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات انه ترک العسر لليسر وهو فی الدين وقال الله تعالى: يُرِيْدُ

اللّٰہ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ'' وقال صلی اللہ علیہ وسلم: خیر دینکم الیسر۔(المبسوط:۱۰/۱۴۵)

استحسان قیاس کو چھوڑنے کو اور لوگوں کے موافق حال حکم کو قبول کرنے کا نام ہے، بعضے کہتے ہیں کہ ایسے احکام جن میں عام وخاص مبتلا ہوں، میں طلب سہولت کو کہتے ہیں، بعضوں نے لکھا: سہولت ورخصت کی جستجو سے عبارت ہے، بعضوں نے کہا: فراخی کو لینا اور راحت کی صورت کو منتخب کرنا استحسان ہے اور یہ دین کی ایک مستقل اصل ہے، ارشاد خداوندی ہے: اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتے ہیں، اور ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: تمہارا بہترین طریقہ آسانی ہے۔

ہماری کتب فقہ میں استحسانی مسائل بڑی تعداد میں ہیں، اور وہ سب عام طور پر اسی نوعیت کے ہیں کہ ان کے ذریعہ کسی مشکل کو دفع کیا گیا ہے، مثلاً کنویں میں اگر نجاست گر جائے تو شریعت نے پاکی اور تطہیر کا جو عام اصول بتلایا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ محض پانی نکال دینا کنویں کی پاکی کے لئے کافی نہ ہو، بلکہ کنویں کی دیواریں اور نیچے کی سطح بھی پانی سے دھودی جائے، پاک کرنے کا یہ اصول چھوٹے برتنوں کے معاملہ میں تو قابل عمل ہے، لیکن اگر کنویں کی پاکی کے مسئلہ میں بھی اس عام قیاس کو لازم رکھا جاتا تو سخت دشواری کا سامنا ہوتا؛ اسی لئے اس دشواری سے بچانے کے لئے استحساناً پانی نکال دینے کو کافی قرار دیا گیا۔

احناف کے ہاں استحسان سے زیادہ کام لینے کی ایک اہم وجہ یہ بھی ہے کہ ان کے یہاں احکام کا مدار ''علت'' پر ہے نہ کہ ''حکمت'' پر، کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ علت کی رعایت کا تقاضا کچھ اور ہوتا ہے، لیکن وہ شریعت کی مصلحت عامہ کے خلاف ہو جاتا ہے، ایسے مواقع پر ایسی صورتوں میں استثناء اور اس کو شریعت کی عمومی مصلحت اور حکمت کے مطابق کرنے کا کام استحسان سے لیا جاتا ہے، مثلاً قرض کا لین دین ایسی چیزوں میں جائز ہے جو ''مثلی'' ہوں، یعنی جن کے مختلف افراد میں باہم قابل لحاظ تفاوت نہ ہو، جیسے ناپ کر اور تول کر خرید وفروخت کی جانے والی عام اشیاء، ایسی چیزیں کہ ان کے مختلف افراد میں خاصا تفاوت ہو، ان میں قرض کا لین دین جائز نہیں، اس علت کا تقاضا یہ تھا کہ روٹیوں میں بھی قرض کی اجازت نہ ہو، مگر شریعت کی رعایت کرتے ہوئے متاخرین نے امام محمد- رحمۃ اللہ علیہ- کی رائے پر فتوی دیتے ہوئے روٹی میں گن کر قرض اور لین دین کی اجازت دی۔ (ہدایہ ربع سوم:۷۰)

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ استحسان کے قائل ہیں اور اسے اثبات حکم کے لئے حجت شرعیہ سمجھتے ہیں، امام شافعیؒ اس کے قائل نہیں۔

اعتصام: ج/۲، ص/۱۱۸ پر امام مالکؒ سے یہاں تک منقول ہے کہ ''الاستحسان تسعة أعشار العلم''۔(ایضا)

صفی الدین بغدادی حنبلی لکھتے ہیں ''قال القاضی: الاستحسان مذهب أحمد''۔ (قواعد الاصول: ص/۱۱۹) المسودة فی اصول الفقه جو حنبلی علماء کی تصنیف ہے، اس میں ہے کہ ''وذكر لنا أبو الخطاب وجها كالحنفية''۔ (ص:۴۰۰)

استحسان میں قیاس سے یعنی زیر بحث مسئلہ کے نظائر میں عام طور پر جو حکم ہے اس سے عدول کیا جاتا ہے، معدول الیہ کوئی دلیل ہوتی ہے۔ یہ دلیل کتاب، سنت، اجماع، قیاس (خفی) ضرورت اور عادت میں سے کوئی بھی چیز ہو سکتی ہے اور اسی معدول الیہ دلیل کے لحاظ سے استحسان کی چھ اقسام شمار کی جاتی ہیں: استحسان الکتاب، استحسان السنۃ، استحسان الاجماع، استحسان القیاس، استحسان الضرورۃ اور استحسان العادۃ۔

استحسان الکتاب:- استحسان الکتاب یعنی کتاب اللہ کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے، مثلاً اگر کسی شخص نے کہا ''مالی صدقۃ'' تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ لفظ مال سے پورا مال مراد ہو اور اس پر تمام مال کا صدقہ کرنا لازم ہو، لیکن استحساناً اسے مالِ زکوۃ پر محمول کیا گیا ہے، اس لئے کہ قرآن کریم کی آیت ''خذ من أموالهم صدقة'' میں لفظ اموال سے مال زکوۃ کے سوا اور کچھ مراد نہیں۔

استحسان السنہ:- یعنی سنت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے، مثلاً اگر کوئی شخص رمضان میں بھول کر کچھ کھا پی لے تو منافی صوم امر پائے جانے کی وجہ سے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قضا لازم ہو، لیکن استحساناً اس پر قضا لازم نہیں، اس لئے کہ ایک صحابی نے روزہ میں بھول کر کھا پی لیا تھا اور رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا ''اللہ أطعمك وسقاك''۔

استحسان الاجماع:- یعنی اجماع کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے، مثلاً قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عقد استصناع، بیع معدوم ہونے کی وجہ سے صحیح نہ ہو، لیکن استحساناً اسے درست کہا گیا، اس لئے کہ اس کی صحت پر ہمیشہ سے مسلمانوں کا اجماع رہا ہے۔

استحسان القیاس:- یعنی کسی مسئلہ میں قیاس جلی کا تقاضا کچھ ہو اور قیاس خفی کا کچھ اور، اس موقع پر قیاس خفی کے مقابلے میں قیاس جلی کو ترک

کردیا جائے، مثلاً سباع طیور کے سور کا مسئلہ کہ سباع بہائم کے سور کی طرح اس کو بھی ناپاک ہونا چاہئے، قیاس جلی کا یہی تقاضا ہے؛ لیکن یہاں ایک قیاس خفی بھی ہے کہ سباع بہائم کے سور کے ناپاک ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ پانی میں ان کے لعاب کی آمیزش ہوجاتی ہے اور سباع طیور، چونکہ چونچ سے پانی پیتے ہیں اور اس طرح پانی میں ان کے لعاب کی آمیزش نہیں ہوتی اس لئے ان کے سور کو استحساناً ناپاک نہیں کہا گیا، البتہ احتیاطاً مکروہ کہا گیا۔

امام سرخسیؒ نے اسی استحسان کے بارے میں کہا ہے "**والاستحسان فی الحقیقة قیاسان" أحدهما جلی ضعیف الأثر فسیمی قیاسا، والآخر خفی قوی الأثر فیسمی استحسانا**"۔ (مبسوط: ج/۱،ص/۱۴۵)

استحسان الضرورۃ:- یعنی کسی ضرورت کی بنا پر قیاس کو ترک کیا جائے، مثلاً حوض اور کنوئیں کے پانی کی نجاست کی صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا تمام پانی نکالا جائے، یا اس پر پانی بہایا جائے؛ لیکن اس طرح پانی نکالنا کہ نجس پانی کا ایک قطرہ بھی اس میں نہ رہے یا اس پر پانی بہانا ممکن نہیں، اس لئے استحساناً قیاس کے مقتضیٰ کو ترک کردیا گیا۔ (کشف بزدوی: ج/۴،ص/۶)

استحسان العادۃ:- یعنی عرف وعادت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے، مثلاً حمام میں مستعمل پانی اور اس میں ٹھہرنے کی مدت کا از روئے قیاس تعین ہونا چاہئے؛ لیکن اس میں چونکہ دشواری ہے اور عادت بھی تعین کی نہیں، اس لئے استحساناً عادت کے مقابلے میں قیاس کو ترک کردیا گیا۔

بعض حضرات عرف وعادت دونوں کو ایک شمار کرتے ہیں اور بعض حضرات عرف کو اقوال اور عادات کو افعال سے متعلق مانتے ہیں۔

استحسان کی ایک قسم استحسان المصلحۃ بھی ہے، یعنی کسی مصلحت کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا جائے، یہ صورت مالکی مذہب سے زیادہ خصوصیت رکھتی ہے۔

علامہ شاطبی لکھتے ہیں "**الاستحسان وهو فی مذهب مالک الأخذ بمصلحة جزئیة فی مقابلة دلیل کلی، ومقتضاه الرجوع إلی تقدیم الاستدلال بالمرسل علی القیاس** اور بقول ابن الانباری "**هو استعمال مصلحة جزئیة فی مقابلة قیاس کلی**"۔ استاذ ابوزہرہ لکھتے ہیں "**مثاله لو اشتری سلعة بالخیار، ثم مات، فاختلف ورثته فی الإمضاء والرد، قال اشهب: القیاس الفسخ، ولکنا نستحسن اذا قبل البعض الممضی نصیب اذا امتنع البائع من قبوله أن نمضیه**۔

امام مالکؒ مصلحت (مرسلہ) کو مطلقاً قبول کرتے ہیں، بلالحاظ اس کے کہ وہ کسی اصل صحیح کی طرف مستند ہے یا نہیں۔

اور اگر وہ مصلحت ایسی ہے کہ اگرچہ کسی اصل صحیح کی طرف مستند نہیں لیکن اصول ثابتہ (یعنی مسلّم مقاصد شرع) کے معانی سے قریب ہے تو ایسی مصلحت نہ صرف احناف بلکہ امام شافعیؒ تک کے نزدیک قابل تمسک ہے۔

استحسان کی کوئی قسم شوافع اور احناف کے درمیان مختلف فیہ نہیں:

استحسان کو اس کے لغوی

معنی میں تو بالاتفاق سب ہی نے استعمال کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حنفی علمائے اصول کے نزدیک استحسان کی جتنی اقسام ہیں، ان میں سے کوئی قسم ایسی نہیں جس میں شوافع اور احناف کا اختلاف ہو، محققین کی یہ رائے ہے، چنانچہ علامہ شوکانی لکھتے ہیں:-

"**قال جماعة من المحققین الحق إنه لایتحقق استحسان مختلف فیه**"۔

استحسان کی کسی قسم میں شوافع اور احناف کا اختلاف نہ ہونے کی وجوہ یہ ہیں کہ:

(۱) کتاب، سنت اور اجماع کے بارے میں تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کردیا جائے گا۔ البتہ امام غزالیؒ کو اس پر اعتراض ہے کہ اسے استحسان کا نام کیوں دیا جاتا ہے؟

(۲) استحسان الضرورۃ: - ضرورت کا بھی تمام ائمہ اعتبار کرتے ہیں اور اس کی اہمیت اتنی ہے کہ اس کی وجہ سے نصوص تک میں تخصیص کردی جاتی ہے، چہ جائیکہ ترک قیاس۔ اسی لئے "**الضرورات تبیح المحظورات**" کے قاعدہ کو سب ہی تسلیم کرتے ہیں اور اسی کو امام شافعیؒ نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے کہ "**اذا ضاق الامر اتسع**"۔

صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں: ”واعلم أن المخالفين لم ينكروا على أبی حنيفة رحمه الله الاستحسان بالأثر والإجماع أو الضرورة لأن ترک القياس بهذه الدلائل مستحسن بالاتفاق“۔

معلوم ہوا کہ کتاب، سنت، اجماع اور ضرورت کی وجہ سے قیاس کو ترک کردینے میں شوافع اور احناف کا کوئی اختلاف نہیں۔

امام شافعیؒ نے بھی استحسان سے کام لیا ہے

علامہ آمدی نے چار مسائل ایسے ذکر کئے ہیں جن میں امام شافعیؒ نے استحسان سے کام لیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

”وقد نقل عن الشافعي أنه قال: استحسن في المتعة أن يكون ثلثين درهما واستحسن ثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلثة أيام، واستحسن ترک شئ للمكاتب من نجوم الكتابة، وقال في السارق إذا أخرج يده اليسرى فقطعت، القياس أن تقطع يمناه، والاستحسان أن لا تقطع“۔

(آمدی: ج/٣، ص/١٣٦)

استصلاح

استصلاح لفظ صلاح سے بنا ہے، یعنی خیر و بھلائی اور صلاح چاہنا۔ اصطلاح میں استصلاح کا مطلب ہے مصالح مرسلہ کے مطابق فقہی احکام متعین کرنا۔ مصالح مرسلہ سے مراد ایسے مصالح ہیں جن کے اعتبار کرنے کی کوئی دلیل شریعت میں موجود نہیں ہے، اور نہ ہی ان کے لغو و غلط ہونے کی کوئی دلیل موجود ہے، گویا یہ ایسے عمومی مصالح ہیں جن سے فوائد کا حصول اور نقصان کا ازالہ مقصود ہوتا ہے۔

چونکہ شریعت کے تمام احکام انسانی مصالح کے لیے دیئے گئے ہیں اور انسانی مصالح کی کوئی انتہا نہیں ہے، ہر زمانہ میں نئے نئے انسانی مصالح پیش آتے رہتے ہیں، لہذا اگر شریعت نے ان مصالح کو لغو نہیں قرار دیا ہے تو خواہ ان مصالح کے اعتبار کی کوئی دلیل شریعت میں موجود نہ ہو وہ مرسل مصالح ہیں اور شرعی احکام میں ان کی تکمیل پیش نظر رکھی جائے گی، کیونکہ اگر ان مصالح مرسلہ کی رعایت پیش نظر نہیں رکھی گئی اور محض ان کی بنیاد پر شرعی احکام نہیں دیئے گئے تو شریعت زندگی کا ساتھ نہیں دے سکے گی۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ صحابہ کرام، تابعین اور ائمۂ مجتہدین نے ایسے مصالح مرسلہ کی بنیاد پر بہت سے فیصلے کیے اور شرعی احکام دیئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے منتشر قرآنی اوراق اور تحریر قرآنی کو ایک مصحف کی شکل میں جمع کیا، زکوۃ نہ دینے والوں سے جنگ کی۔ حضرت عمرؓ نے قید خانے بنوائے، قحط سالی کے زمانہ میں چوری کی سزا نافذ نہیں کی۔ حضرت عثمانؓ نے قرآن کے ایک لہجہ (رسم الخط) پر پوری امت کو جمع کیا، ایسی بے شمار مثالیں ہیں۔

صحابۂ کرام نے حضور ﷺ کے بعد شراب خور کو اسّی کوڑوں کی سزا دینے پر اتفاق کرلیا، یہ فیصلہ بھی مصالح کا لحاظ کرتے ہوئے کیا گیا تھا، کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ شراب خوری فضول بکواس پر ابھارتی اور بالآخر افترا پردازی اور پاکیزہ شریف عورتوں پر تہمت طرازی پر منتج ہوتی ہے۔

خلفاء راشدینؓ نے متفقہ طور پر صنّاعوں پر ضمان عاید کرنے کا فیصلہ کیا، اگرچہ جو اشیاء ان کاریگروں کو کام کے لیے دی جاتی تھیں وہ اصولاً امانت کی حیثیت رکھتی تھیں (اور امانت میں نقصان واقع ہوجانے یا اس کے ضائع ہوجانے کی شکل میں امانت دار سے تاوان نہیں وصول کیا جاسکتا) لیکن عملاً صورت حال یہ تھی کہ لوگوں میں صنّاعوں کی بڑی طلب تھی، اگر ان صنّاعوں کو لوگوں کے سامان ضائع ہوجانے یا ان میں نقص واقع ہوجانے پر قابل تاوان نہ قرار دیا جاتا تو یہ لاپروائی برتتے اور عوام کا نقصان ہوتا۔ ایسی شکل میں مصلحت کا تقاضا یہی تھا کہ ان پر ضمان عاید کیا جائے، اسی بنا پر حضرت علیؓ نے ان لوگوں کو ان سامانوں کا ذمہ دار قرار دینے کی بابت یہ فرمایا ہے کہ: ”اس کے بغیر لوگوں کے مفادات کا تحفظ نہیں ہوسکتا“۔

حضرت عمرؓ کے بارے میں روایت کی جاتی ہے کہ آپ نے ملاوٹ کرنے کی سزا کے طور پر ایک بار پانی ملا ہوا دودھ زمین پر بہا دیا تھا، یہ اقدام بھی مصلحتِ عامہ کے تحفظ کے لیے تھا تاکہ تاجر عوام کو دھوکہ دینے سے باز آجائیں۔

آپ کے بارے میں منقول ہے کہ اگر کسی آدمی کے قتل میں ایک پورا گروہ شریک ہو تو آپ پورے گروہ کے قتل کا فیصلہ کرتے تھے کیوں کہ مصلحت کا تقاضا یہی تھا۔

جہاں شریعت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو وہاں محض مصلحت مرسلہ کی بنیاد پر حکم شرعی جاری کرنا استصلاح کی حقیقت ہے، اس کی نسبت زیادہ معروف

طور پر مالکیہ کی جانب کی گئی ہے کہ انہوں نے سب سے زیادہ مصالح کی بنیاد پر احکام دیئے ہیں۔ حنابلہ بھی مصالح مرسلہ کو مصدر تسلیم کرتے ہیں، لیکن حنابلہ اس کو مستقل مصدر ماننے کے بجائے قیاس کے ضمن میں داخل کرتے ہیں۔ فقہائے حنفیہ جس استحسان کے سرخیل مانے جاتے ہیں اس کی ایک قسم استحسان ضرورت ہے، اس میں مصالح مرسلہ کی بنیاد پر استحسان کیا جاتا ہے، گویا حنفیہ بھی مصالح مرسلہ کا اعتبار کرتے ہیں اور ان پر احکام شرعی کی بنیاد رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کی کتابوں میں مصالح مرسلہ کے اعتبار پر مبنی شرعی احکام کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔

مصالح مرسلہ کو حجت تسلیم کرنے والوں نے اس کی حجیت کے لیے تین شرطیں لگائی ہیں تاکہ مصالح کے نام پر خواہش پسندی اور نفسانیت کے مطابق احکام نہ طے کیے جاسکیں۔ پہلی شرط یہ ہے کہ مصلحت حقیقی اور فی الواقع ہو، کوئی موہوم مصلحت نہ ہو، یعنی اس مصلحت کی رعایت کرنے سے یقینی طور پر کسی نفع کا حصول یا خوف کا ازالہ ہوتا ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مصلحت عمومی اور عام انسانوں کے حق میں ہو، کسی شخص کا تنہا مفاد اس سے پورا نہ ہوتا ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اس مصلحت کی رعایت کرنے میں کسی منصوص حکم یا اجماع سے ٹکراؤ نہ ہوتا ہو، کیونکہ جب نص یا اجماع موجود ہوگا تو اس پر عمل کرنا لازمی ہوگا، اس کے خلاف مصلحت پر عمل نہیں ہوسکے گا۔

مصالح تین طرح کے ہوتے ہیں:

ایک وہ جن کے اعتبار کی شریعت نے شہادت دی ہے، ان کے معتبر ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔

امام غزالیؒ نے اس مصلحت کے اعتبار کے بارے میں لکھا ہے کہ **"ویرجع حاصلها إلى القياس"** اور اس کی مثال یہ ذکر کی ہے کہ خمر پر قیاس کرتے ہوئے ہر مسکر پر حرمت کا حکم لگانا۔ (مستصفی: ج/۱، ص/ ۲۸۴)

دوسرے وہ جن کے غیر معتبر ہونے کی شریعت نے شہادت دی ہے، ان کے غیر معتبر ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔

مثلاً یحییٰ تلمیذ مالک کا واقعہ کہ انہوں نے عبدالرحمن بن حکم کو کفارۂ صوم میں اعتاق کی بجائے مصلحت زجر کی وجہ سے صوم کا حکم دیا۔
(مستصفی: ج/۱، ص/ ۲۸۵، اعتصام: ج/ ۲، ص/ ۹۷-۹۸)

تیسرے وہ کہ شریعت نے نہ ان کے اعتبار کی شہادت دی ہے اور نہ عدم اعتبار کی، عام طور پر انہی کو مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے، چنانچہ علامہ تفتازانی مصالح مرسلہ کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ **"إنها مصالح التي لايشهد لها أصل بالاعتبار ولا بالإلغاء، لابالنص ولا بالاجماع ولا بترتب الحكم على وفقه"**۔

یہاں اصل سے اصول ادلہ مراد ہیں یعنی کتاب، سنت اور اجماع، انہی کو اصل کہا جاتا ہے اور قیاس کو اصل نہیں بلکہ معقول الاصل کہا جاتا ہے۔ (اللمع: ص/ ۵۷)
اس موقع پر تحقیق مقام کے لئے قدرے تفصیل کی ضرورت ہے۔
مصلحت کے سلسلہ میں حسب ذیل امور پر سب کا اتفاق ہے۔

(۱) شریعتِ اسلامیہ کے تمام احکام مصالح پر مبنی ہیں۔

(۲) عبادات مثلاً وضو، تعداد صلوات ورکعات، ایام مخصوص میں صوم اور حج کی فرضیت یا بالفاظ دیگر مقادیر شرعیہ میں مصلحت مرسلہ پر بنائے احکام کی گنجائش تو کیا قیاس تک کی گنجائش نہیں۔

(۳) اگر کسی مصلحت کے اعتبار کی شہادت شریعت کی کسی اصل خاص سے ملتی ہو تو وہ مقبول ہے اور اگر کسی مصلحت کے عدم اعتبار کی شہادت کسی اصل شرعی سے ملتی ہو تو وہ مردود ہے۔

اور اگر مصالح مرسلہ ان مصالح کو کہتے ہیں جنہیں مرسل ملائم یا مناسب مرسل کہا جاتا ہے تو انہیں سب قبول کرتے ہیں، چنانچہ ابن حاجب لکھتے ہیں کہ مرسل ملائم کی قبولیت امام مالکؒ سے بھی منقول ہے اور امام شافعیؒ سے بھی اور ابن ہمام لکھتے ہیں کہ مرسل ملائم کا قبول کرنا احناف کے لئے ضروری ہے۔ اور صاحب مسلم الثبوت لکھتے ہیں کہ مرسل ملائم کو جمہور احناف بھی قبول کرتے ہیں۔

اگر عین وصف کا عین حکم میں اعتبار نہ نص یا اجماع سے معلوم ہوا اور نہ ترتب الحکم علی وفقہ سے، لیکن ملائم کے تین اعتبارات یعنی عین وصف کا جنس حکم

میں یا جنس وصف کا عین حکم میں یا جنس وصف کا جنس حکم میں اعتبار اس میں معلوم ہوتو اسے مرسل ملائم (یا مناسب مرسل) کہتے ہیں۔

(تحریر وتیسیر: ج/ ۳،ص/ ۳۱۴)

احناف علت کی پانچ شرطیں ذکر کرتے ہوئے تاثیر کا تذکرہ کرتے ہیں اور تاثیر کی چار صورتیں ذکر کی جاتی ہے:

(۱) ایک قسم کے وصف کا کسی خاص حکم کے حق میں مؤثر ہونا، جیسے بے ہوشی کی وجہ سے چھ سے زائد نمازوں کا اسقاط، اس لئے کہ اتنی نمازوں کو قضا کے طور پر ادا کرنا بے انتہا مشقت کو مستلزم ہے، اس لئے حائض پر نمازوں کی قضا نہیں ہے، دونوں جگہ وصف مؤثر کی جنس ایک ہے اور حکم خاص ہے۔

(۲) ایک قسم کے وصف کا کسی خاص قسم کے حق میں مؤثر ہونا جیسے حیض کی وجہ سے ایام حیض کی نمازوں کی قضاء مشقت کی بنا پر ساقط ہے اور مشقت ہی کی وجہ سے مسافر کی چار رکعت کے بجائے دو رکعت قرار دی گئی ہے۔

(۳) کسی خاص وصف کا خاص حکم کے حق میں مؤثر ہونا جیسے بلّی کے جھوٹے کے حق میں اس کی کثرت آمد و رفت کا اثر۔

(۴) خاص وصف کا کسی خاص قسم کے حکم کے حق میں مؤثر ہونا جیسے بچپن ایک خاص وصف ہے اس کی وجہ سے باپ کو بچے کے مال کے حق میں ولایت حاصل ہوتی ہے اور نکاح بھی مالی معاملات کے درجہ میں ہے؛ لہذا نکاح کے حق میں بھی ولایت حاصل ہوگی۔ (فواتح: ج/ ۲،ص/ ۲۶۸، نظامی: ص/ ۱۰۲)

''استصلاح'' کیا ہے؟ اس کی کیا ضرورت ہے؟ اور اس بارے میں ائمہ کا کیا موقف ہے؟ اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے استاذ عبدالوہاب خلاف کی اس تحقیق کا ذکر کردینا ضروری معلوم ہوتا ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ:

جمہور علماء مسلمین کا موقف یہ ہے کہ ''مصلحت مرسلہ'' تشریع (قانون سازی) کی اساس اور غیر منصوص محل میں حکم کے جاننے کی دلیل بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، اسلئے کہ اگرچہ تفصیل اور تعین کے ساتھ شارع نے اس کا اعتبار نہیں کیا، لیکن تشریع میں مصالح ناس کا اعتبار کرکے شریعت نے ضمنا اجمالی طور پر اس کا اعتبار کرلیا، پس جب یقین یا ظن غالب کے ذریعہ ثابت ہو کہ لوگوں کے لئے کسی ضرورت، حاجت یا تحسین امر کا وجود کسی حکم کی تشریع کا متقاضی ہے، تو ایسی تشریع جائز ہوگی اور وہ حکم شرعی ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسی مصلحتوں پر مبنی ہوگا جس کا فی الجملہ شرع میں اعتبار ہے۔ (مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه: ص/ ۱۷۵)

آگے چل کر لکھتے ہیں:

واقعات پیدا ہوتے ہیں، حوادث نئے نئے سامنے آتے ہیں، ماحول بدلتے رہتے ہیں، ضرورتیں اور حاجتیں طاری ہوتی ہیں، امت کو کبھی ایسے حالات پیش آتے ہیں جو پچھلے لوگوں کو پیش نہیں آئے، کبھی نیا ماحول ان مصالح کی رعایت کا تقاضا کرتا ہے جن کی رعایت پچھلے ماحول میں ضروری نہیں تھی، کبھی لوگوں کے اخلاق، ان کی ذمہ داریوں اور ان کے حالات میں ایسی تبدیلی پیدا ہوتی ہے جس کی وجہ سے جو پہلے مصلحت تھی اب مفسدہ بن جاتی ہے، پس اگر ''استصلاح'' کے ذریعہ تشریع کی اجازت مجتہدین کو نہ دی جائے تو شریعت اسلامی بندوں کے مصالح اور ان کی حاجت کو پورا کرنے کے لائق نہیں رہے گی، اور مختلف زمانہ، مکان، ماحول اور حالات کا ساتھ دینے کے لائق نہیں رہے گی، حالانکہ یہ شریعت پوری انسانیت کیلئے ہے اور خاتم الشرائع ہے۔

اصول ''استصلاح'' کے سلسلہ میں یہ جان لینا چاہئے کہ عبادات، حدود اور مقادیر میں ''استصلاح'' کو دخل نہیں کہ عبادات میں قیاس و عقل کو دخل نہیں، اور جو مقادیر شرع نے متعین فرمادیں، ان کی تبدیلی کا حق بھی ہمیں نہیں، اس لئے ان امور میں ''استصلاح'' کی کوئی گنجائش نہیں۔

حنفی اور مالکی مدرسہ فکر:

شیخ مصطفی زرقاء فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے مدرسۂ فکر کے فقہاء طریق استحسان پر عمل درآمد اور استحسان کی رُو سے اخذ احکام کے باب میں بڑی شہرت رکھتے ہیں، استنباطِ استحسان کے باب میں ان حضرات کو یدطولیٰ اور بڑی فضیلت حاصل تھی، چنانچہ بکثرت مسائل ایسے ہیں جہاں اگر قیاس ظاہر کی بنا پر احکام کا اثبات کیا جاتا تو مشکلات اور پیچیدگیاں واقع ہوتیں، اس لئے مصلحت دینی اور ضرورت داعیہ کے پیش نظر ان معاملات میں ظاہری قیاس پر اصرار کرنے سے اعراض کرتے ہوئے ان حضرات نے استحسان کا طریقہ اختیار کرکے مسائل حل کئے ہیں، اور بڑے اچھوتے انداز کے استحسانی استنباط کے نمونے پیش کئے ہیں۔

یہی حال مالکی اجتہادات میں ہے، کہ اس مدرسۂ فکر نے بھی نہ صرف یہ کہ استحسان کا طریقہ اختیار کیا ہے بلکہ اس کو احناف سے زیادہ وسعت دی ہے، تاکہ قیاس میں غلو کا علاج ہوتا رہے۔

لیکن مالکی فقہاء قیاس خفی کا نام استحسان نہیں رکھتے، جیسا کہ احناف کی اصطلاح ہے، بلکہ ان کے نزدیک استحسان یہ ہے کہ جب:

(۱) عرفِ غالب معارض ہو۔

(۲) یا کوئی ترجیح دینے والی مصلحت پائی جائے۔

(۳) یا قیاس کی صورت میں کسی طرح کا نقصان وحرج اور دشواری ومشقت واقع ہو رہی ہو، تو ایسے موقع پر ظاہر قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

پس مالکیہ کے نزدیک بھی استحسانی حکم کی حقیقت یہی ہے کہ قیاسی حکم کے تقاضے کو ترک کر کے اس کے خلاف کسی اہم ضرورت ومصلحت کی خاطر کوئی دوسرا حکم متعین کیا جائے۔

حنفی مدرسہ ہو یا مالکی مدرسہ، طریقِ استحسان پر ان کا عمل اس لئے ہے کہ شریعت اسلامیہ نے مصلحت مسلمین کی رعایت کرنے کو ضروری قرار دیا ہے اور نقصان وحرج اور اشکال وپیچیدگی کے دفعیہ کی تعلیم دی ہے مثلاً ارشاد خداوندی ہے کہ: **یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔**

اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے اور وہ تمہارے لئے دشواری نہیں چاہتا۔

وما جعل علیکم فی الدین من حرج۔

اللہ تعالیٰ نے تم پر دینی معاملات میں کسی طرح کی تنگی ومشقت نہیں کی ہے۔

اور ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے کہ: لاضرر ولاضرار۔

نہ ضرر رسانی ہونی چاہئے اور نہ ضرر میں اپنے آپ کو مبتلا کرنا چاہئے۔

قاضی ابن رشد مالکی اپنی مشہور کتاب ''بدایۃ المجتہد'' میں جو یہ فرماتے ہیں کہ:۔

''استحسان کا مآل ومفاد اکثر حالات میں یہ نکلتا ہے کہ مصلحت اور عدل کو اختیار کیا جائے''۔ تو یہ درحقیقت حنفی اصطلاح کے ''استحسانِ ضرورت'' ہی کی ایک نظیر نوع ہے۔

مصالح مرسلہ کے نظریہ پر مبنی احکام کے انواع:

وہ احکام جو مصالح مرسلہ کے نظریہ پر مبنی ہیں، ان کو دو شعبوں میں تقسیم کیا جاتا ہے:۔

(۱) جن کا تعلق عام نظم ونسق اور مجموعی طور پر پورے معاشرہ کے مصالح سے ہے، یہ وہ تدابیر ہوتی ہیں جن پر ان مصالح وفوائد کی تنظیم موقوف ہوتی ہے، مثلاً فوجی سامان کی فراہمی کی ضرورت سے ٹیکس کا عائد کرنا، یا مثلاً پُل بنانا یا حاجت وضرورت کے مطابق وظائف کا اجراء وغیرہ۔

حضرت عمرؓ نے فوجیوں کے ناموں، ان کے عطیات اور ان کے روزینے کے اندراج کے لئے جو رجسٹر تیار کرایا تھا، اس کا تعلق اسی قبیل سے تھا۔

اس قسم میں ہر وہ تدبیر داخل ہے جو حکومت کے تقاضوں کو پورا کرے، اور مملکت کی عام بہبودی کے لئے اختیار کی جائے، اس کام کے لئے جدید تقاضوں کے مطابق قوانین بنانے اور نظم ونسق کے طریقے مقرر کرنے کی پوری اجازت ہے، اور جو لوگ اس کی مخالفت کریں اور ان قوانین کو توڑ دیں ان کے لئے تعزیر وسزا کا آئین مقرر کرنے کا اختیار ہے۔

(۲) جن کا تعلق دیوانی احکام، شہری حقوق اور عدالتی نظام سے ہے، اس صورت میں کسی مصلحت یا کسی مضرت کے دفعیہ کے پیش نظر حقوق سے متعلق ایسے احکام بھی مدون ہوسکتے ہیں جو اصلی حق کے تقاضوں کے خلاف پڑیں، اس صورت میں استصلاح استحسان کی قبیل سے ہوگا، جس میں قیاسی اصول وقواعد کے مخالف احکام کی تدوین ہوتی ہے۔

مثلاً ایک طویل عرصہ، جس کی میعاد مقرر کر دی جائے، جب مدعی بلا عذر اس زمانے کو گذار دے اور پھر عدالت کی طرف رجوع کرے تو ایسی صورت میں عدالت کو دعویٰ کی سماعت سے روکنے کا قانون، کہ اس صورت میں حقیقت نفس الامری یہ ہوسکتی ہے کہ مدعی کا مدعا علیہ پر حق ہو اور قیاسی قواعد واصول کی رو سے اس پر عدالت کا دروازہ بند کرنے کی کوئی وجہ جواز نہیں ہے، مگر بلا عذر اتنے زمانے تک اس کی خاموشی سے اصل حق میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔

متاخرین فقہاء نے اس طرح کی قانون سازی کو جائز رکھا ہے اور عہد عثمانی میں اس کا نفاذ عمل میں آیا۔

یہی حال آج کل کے اس قانون کا ہے جو غیر منقولہ جائیداد (مثلاً زمین ومکان) کی ملکیت منتقل کئے جانے یا اس قسم کی جائیداد کسی کے شخصی حق کے اثبات سے متعلق ہے کہ رجسٹرار کے روبرو رجسٹری کرائے بغیر اس قسم کی جائیداد کے بیع وشراء کا معاملہ معتبر نہیں اور رجسٹرار کے تصدیق کردہ وثیقہ کے بغیر اس قسم کی جائیداد پر کسی کا شخصی حق مسلم نہیں، اس قانون میں سیاسی ومالی اور ناجائز نفع اٹھاتے رہنے سے روک تھام کے مقاصد ومصالح کارفرما ہیں، کیونکہ اگر اس طرح کا قانون نہ ہو تو کوئی ایسی غیر منقولہ جائیداد کو متعدد اشخاص کے ہاتھ فروخت کر کے یا رہن رکھ کر تمام سے رقوم لے لے کر منافع حاصل کرتا رہ سکتا ہے، بغیر اس کے کہ بعد والے شخص کو اس کی خبر ہو کہ بائع (بیچنے والا) نے پہلے کسی اور سے بھی اس طرح کا معاملہ کرلیا ہے، حالانکہ حکومت کے علم میں لائے اور اعلان کئے بغیر منقولہ جائیداد سے متعلق بھی اس طرح کا معاملہ اصلاً درست ہے مگر از روئے استصلاح اس طرح کے معاملہ پر قانونی بندش عائد کی جاتی ہے۔

اقوال صحابہ:

یہ بحث کہ اقوال اصحاب احکام شرع کے جاننے کے لئے حجت ہیں یا نہیں؟ اصولی مباحث میں خاص اہمیت کی حامل ہے، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو حضور اقدس ﷺ کی صحبت کا شرف حاصل ہوا، وہ مہبط وحی کے قریب رہے، سارے کے سارے صحابہ باجماع امت عادل ہیں، قرآن کریم نے انہیں براہ راست مخاطب کرتے ہوئے خیر امت قرار دیا اور ''امت وسط'' بتایا۔ آیت قرآن: ''مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ ؕ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗۤ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرٰىهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَّبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا''۔ (سورہ فتح: ۲۹) میں ان کے حسن نیت کی شہادت دی گئی۔

حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: میرے صحابہ کو برا نہ کہنا، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اگر تم میں سے کوئی احد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کرے تو صحابہ کے ایک مُد بلکہ نصف مد کی برابری نہیں کرسکتا۔ (رواہ الشیخان واحمد وابو داود والترمذی عن ابی سعید الخدری)

علاوہ ازیں صحابہ وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ تعالی نے اپنے نبی کی صحبت کے لئے منتخب فرمایا تھا، ان میں سادگی تھی، تصنع نہیں، ان کے علم میں گہرائی تھی، ان کے قلوب ورع وتقوی سے معمور تھے، وہ تفقہ میں امت کے ممتاز ترین افراد تھے، نزول قرآن کے براہ راست مشاہد تھے، نزول آیات کے پس منظر سے پوری طرح واقف تھے، رسول اللہ ﷺ کے ارشادات اور ان کے مقاصد سے اچھی طرح آشنا تھے، یہی وجہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ علی الاطلاق قول صحابی کو حجت تسلیم کرتے ہیں اور یہی مسلک امام مالکؒ کا ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم اور امام احمد بن حنبلؒ کی دو روایتوں میں سے ایک جسے ابن قیم نے ترجیح دی ہے یہی ہے۔

واضح رہے کہ اقوال صحابہ کی چند صورتیں ہیں:

(۱) کسی صحابی سے کسی مسئلہ میں کوئی قول ثابت اور مشہور ہو اور کسی دوسرے صحابی سے اس کے خلاف کوئی قول مقبول نہ ہو تو یہ ''اجماع سکوتی'' تصور کیا جائے گا اور بالاتفاق واجب التسلیم ہوگا۔

(۲) صحابی کا قول ایسے امور کے بارے میں جس میں قیاس کو دخل نہیں بلا عذر حجت ہوگا کہ دراصل صحابی کا قول ایسے امور میں اس کی اجتہادی رائے نہیں، بلکہ اسے وحی رسول پر مبنی ہدایت شمار کیا جائے گا۔

(۳) اسی طرح صحابی کا وہ قول جس کی تائید کتاب اللہ، سنت رسول اللہ یا اجماع امت سے ہوتی ہو، ان مؤیدات کی وجہ سے سبھی کے نزدیک واجب التسلیم ہوگا۔

(۴) اگر صحابی کا اپنے قول سے رجوع ثابت ہو تو وہ قول مرجوع عنہ بالاتفاق حجت نہیں ہوگا۔

(۵) اگر صحابہ کے مابین کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہو تو مجتہد کو قوت دلیل کی بنیاد پر کسی قول کو قبول کرنے کا حق ہوگا۔

(۶) اگر کسی ایسے مسئلہ میں جس میں ابتلاء عام ہو اور مبتلی بہم کے جاری وساری عمل کے خلاف کوئی قول کسی صحابی کا ملے تو وہ حجت نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ میں قول صحابہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی راجح رائے کے مطابق حجت ہوگا۔ امام شافعیؒ کی طرف یہ

منسوب ہے کہ وہ اپنے قول جدید میں حجیت قول صحابی کے منکر ہیں، ان کے اس قول کو امام غزالی، آمدی اور ابن الحاجب نے اختیار کیا ہے اور یہی مذہب معتزلہ اور شیعہ کا ہے، علامہ ابن القیمؒ نے امام شافعیؒ کی طرف اس قول کی نسبت کا انکار کیا ہے۔(مباحث فقھیہ: ۸۲ تا ۸۶، اصول ابوزہرہ: ص ۳۹۰)

عرف وعادات

عرف وہ امور ومعاملات ہیں جو لوگوں میں بار بار کے استعمال سے رائج ہو گئے ہوں اور لوگوں کے نزدیک وہ متعارف ہو گئے ہوں۔ عرف کے معنی میں لفظ ''عادت'' اور لفظ ''استعمال'' بھی بولتے ہیں۔ شریعت نے اچھے عرف کا اعتبار کیا ہے، قرآن میں متعدد چیزوں کے تذکرہ میں معروف طریقہ اپنانے کا حکم دیا گیا ہے اور حدیث میں بتایا گیا ہے کہ جو چیز مسلمانوں کے درمیان اچھی سمجھی جانے لگے وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہوتی ہے۔

عرف کا اعتبار کرنے کے لیے کچھ شرائط ہیں، پہلی شرط یہ ہے کہ عرف عام اور غالب ہو، یعنی اکثر معاملات میں اس کے مطابق عمل کیا جاتا ہو، چند افراد کا رواج عرف نہیں ہے اور اس کا اعتبار نہیں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ معاملہ کے وقت وہ عرف پایا جاتا ہو، بعد میں پیدا ہونے والا عرف سابق معاملہ میں دلیل نہیں بن سکتا ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ عرف کسی شرعی نص کے خلاف نہ ہو، لہٰذا ایسے عرف پر عمل درست نہیں ہوگا جس سے نص شرعی پر کسی طرح عمل نہیں ہو پاتا ہو۔ اسی طرح اس وقت بھی عرف کا اعتبار نہیں ہوگا جب معاملہ کے فریقین نے عرف کے خلاف کی صراحت کر دی ہو۔

وسعت استعمال کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف عام یعنی ایسا عرف جس کا رواج تمام ممالک میں لوگوں کے درمیان ہو۔ دوسری قسم ہے عرف خاص، یعنی ایسا عرف جو کسی خاص مقام یا خاص طبقہ میں رائج ہو جیسے کسی خاص ملک یا علاقہ والوں کا عرف یا کسی خاص پیشہ والوں کا اپنا عرف۔ پھر ہر دو عرف ورواج کبھی لفظ میں ہوگا جیسے کسی خاص لفظ بول کر کوئی مخصوص مفہوم مراد لینے کا رواج، اور کبھی عمل میں ہوگا جیسے کھانے پینے اور پہننے کے خاص طریقے یا کسی دن رخصت کرنے کا رواج۔

عرف اگر شریعت کے نصوص اور اس کے مقررہ قواعد سے ٹکراتا ہو تو وہ فاسد عرف ہوگا اور اس پر عمل کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، لیکن بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ عرف کسی شرعی نص یا اس کے عمومی حکم سے ٹکراتا ہے لیکن یہ ٹکراؤ ایسا نہیں ہوتا کہ عرف پر عمل کرنے سے شرعی نص کا بالکلیہ ترک لازم آتا ہو، ایسے مواقع پر نص میں تخصیص چند صورتوں میں کی جاتی ہے، جس کی تفصیل ذیل ہے۔

اگر شرعی نص میں کسی خاص کام کا حکم دیا گیا ہو اور عرف اس سے ٹکرا رہا ہو تو نص پر عمل کیا جائے گا اور عرف کو چھوڑ دیا جائے گا، جیسے سود، جوا، شراب وغیرہ کی حرمت پر خاص شرعی نص موجود ہے، اس کے خلاف عرف پیدا ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اس اصول میں ایک چھوٹا سا استثناء ہے، جسے امام ابو یوسف نے ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ اگر اس شرعی نص خاص کا حکم ہی کسی عرف کی بنیاد پر ہو اور پھر وہی عرف بدل جائے، تو اب بدلے ہوئے عرف پر عمل کیا جائے گا، اس میں گو کہ بظاہر نص کا ترک محسوس ہوتا ہے؛ لیکن درحقیقت یہ نص کی اتباع ہے۔ نص کی بنیاد پر بدل جانے کی وجہ سے اب شریعت کا مقصود اسی وقت پورا ہوگا جب بدلے ہوئے عرف پر عمل کیا جائے، جیسے حدیث میں گیہوں، نمک اور سونا چاندی وغیرہ، چھ چیزوں کے ہم جنس تبادلہ میں برابری کا حکم دیا گیا اور جب جنس بدل جائے تو کمی وبیشی کا اختیار رہے۔ ان میں عہد نبوت میں سونا چاندی تول کر اور بقیہ چیزیں ناپ کر بیچنے کا رواج تھا، اب رواج بدل گیا ہے۔ گیہوں وغیرہ بھی تول کر بیچا جاتا ہے، لہٰذا اب برابری کا معیار موجودہ رواج کے مطابق تول ہوگا نہ کہ ناپ۔

اگر نص کا حکم عام ہو اور اس سے عرف ٹکراتا ہو اور عرف پہلے سے موجود ہو تو دیکھا جائے گا کہ عرف لفظی وقولی ہے یا عملی عرف ہے، اگر لفظی عرف ہو تو اس میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا یعنی شریعت کے عام حکم کو اس لفظی عرف کی روشنی میں سمجھا جائے گا، اور عملی عرف ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ عرف خاص علاقہ اور پیشہ کا ہے یا عام عرف ہے۔ عام عرف ہو تو اس کی بنیاد پر نص میں تخصیص کی جائے گی، یعنی شرعی نص کے حکم پر عرف عام کی حد تک تو عمل نہیں کیا جائے گا اس کے علاوہ مواقع میں عمل کیا جائے گا، جیسے استصناع یعنی آرڈر دے کر بنوانے کا عرف ہے، یہ عام عرف ہے اور غیر موجود چیز کو بیچنے کی ممانعت کا حکم بھی عام ہے، ان دونوں میں تعارض ہے تو اس عام حکم میں عرف عام کی وجہ سے تخصیص کی گئی، اب استصناع کے معاملے میں نص عام پر عمل نہیں ہوا، لیکن اس عرف عام کے علاوہ میں نص کا عمل جاری رہے گا، لیکن اگر عرف خاص ہو تو عمومی نص میں تخصیص بھی نہیں کی جا سکتی؛ کیونکہ شریعت کا عام حکم ہر علاقہ اور ہر پیشہ کے لوگوں کے لئے ہے جبکہ ہر علاقہ اور ہر پیشہ کا خاص عرف علاحدہ علاحدہ ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں اگر ہر خاص عرف والے عام نص کے حکم میں اپنے اپنے عرف کے مطابق تخصیص کریں تو شریعت بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔ یہ حنفیہ کا نقطۂ نظر ہے۔ لیکن مالکیہ اور بعض فقہائے احناف کے نزدیک

عام نص سے جب عرف ٹکرائے تو عرف میں اس کے خاص یا عام ہونے کا فرق کیے بغیر اس کی وجہ سے نص میں تخصیص کی جائے گی۔

پیچھے یہ مذکور ہوا کہ عرف وہی معتبر ہوگا جو پہلے سے موجود ہو، بعد کا عرف سابق معاملہ پر اثر انداز نہیں ہوگا، نص کے ساتھ عرف کے ٹکراؤ کی صورت میں بھی یہی بتایا گیا کہ وہ عرف نص کے وجود کے وقت سے پایا جارہا ہو، نص آنے کے بعد عرف نہ پیدا ہوا ہو، لیکن جو عرف ورواج روز بروز پیدا ہوتے ہیں اگر وہ نص سے ٹکرائیں اور عرف فاسد نہ ہو تو ان پر عمل کیونکر ہو سکے گا، اس سلسلہ میں سابق ضابطہ سے دو صورتوں کو مستثنی کیا گیا ہے۔ ایک تو یہ کہ اگر خود نص کسی عرف پر مبنی ہو تو عرف کے بدلنے کی صورت میں گو بظاہر نص کا ترک لازم آئے اس نئے عرف کے مطابق عمل کیا جائے گا، اس کی مثال گذر چکی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نئے عرف کی وجہ سے معارض نص کی علت پوری طرح ختم ہو جاتی ہو جیسے رسول اللہ ﷺ نے بیع اور شرط سے منع فرمایا، لہذا لین دین کے معاملہ میں کوئی شرط لگانا درست نہیں ہے، لیکن دو قسم کی شرطوں کی اجازت فقہاء نے دی ہے۔ ایک خیار شرط کی شریعت میں اس کا جواز موجود ہے۔ دوسرے رواجی شرطوں کی، جیسے یہ رواج کہ سامان کی خریداری کے بعد ایک سال تک اس کی مرمت کی ذمہ داری فروخت کنندہ پر ہوگی، یہ شرط گرچہ نص کی ممانعت کے خلاف ہے، لیکن ممانعت کی علت یہ ہے کہ فریقین میں کوئی نزاع نہ پیدا ہو، اور رواجی شرط کی وجہ سے نزاع کا امکان اب نہیں رہا، لہذا اب عرف پر عمل کیا جائے گا، پس یہ دونوں صورتیں ایسی ہیں جہاں نئے عرف کی بنیاد پر نص سے ٹکراؤ کی صورت میں بھی عمل کیا جائے گا۔

جو احکام اجتہادی اور قیاسی ہیں، اگر عرف ان کے خلاف ہو جائے تو عرف پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا جیسے ریشم کے کیڑے کسی زمانہ میں مال نہیں تھے، اس لیے ان کی بیع درست نہیں تھی، اب وہ قیمتی مال ہیں لہذا قیاس ترک کر کے عرف پر عمل کیا جائے گا۔

جو اجتہادی احکام عرف کی بنیاد پر دیئے گئے ہیں، عرف کے بدلنے سے وہ احکام قطعاً بدل جائیں گے، فقہاء کے اجتہادی مسائل میں متاخرین کا اختلاف دراصل اسی قسم سے تعلق رکھتا ہے۔

استصحاب

استصحاب کا لغوی معنی ساتھی بنانا یا صحبت کو برقرار رکھنا ہے، اصطلاح میں استصحاب کا مطلب یہ ہے کہ سابق حکم یا حالت کو باقی رکھا جائے؛ جب تک کہ اس کو بدلنے والی کوئی دلیل نہ پائی جائے، یعنی جو چیز پہلے سے ثابت ہو اس کو ثابت ہی تسلیم کیا جائے اور جو چیز پہلے سے غیر موجود ہو اس کو غیر موجود ہی مانا جائے؛ جب تک کہ دوسری دلیل سے اس کے برعکس ثابت نہ ہو جائے۔

استصحاب آخری دلیل شرعی ہے جس کا استعمال حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے ایک مجتہد کرتا ہے، یعنی جب کسی مسئلہ میں قرآن یا حدیث موجود نہ ہو، نہ کسی اور دلیل شرعی کے ذریعہ اس کا حکم معلوم ہو رہا ہو تو اس وقت استصحاب کو بنیاد بنایا جاتا ہے۔ چنانچہ دیکھا جاتا ہے کہ وہ مسئلہ اپنی اصل کے اعتبار سے حلال ہے یا حرام اور پھر چونکہ دوسری کوئی دلیل موجود نہیں ہے، لہذا اصل حکم ہی کو برقرار مانتے ہوئے حلال یا حرام قرار دیا جاتا ہے۔

قرآن کی رو سے تمام چیزوں کو اللہ نے انسان کے مفاد کے لیے پیدا کیا ہے۔ اس لیے اصل یہ ہے کہ ہر چیز حلال اور مباح ہے جب تک کہ کسی دلیل سے اس کا حرام ہونا ثابت نہ ہو جائے، اور جنسی تعلقات میں اصل حرام ہے جب تک کہ کسی دلیل سے اس کی حلت نہ ثابت ہو جائے۔

اس اصول کے پیش نظر جن مسائل کے بارے میں دلیل موجود نہیں ہے ان کو ان کے اصل حکم کو برقرار مانتے ہوئے مباح کہا جائے گا۔ اور اسی طرح جب تک نکاح کی دلیل کے ذریعہ جنسی تعلق کی اجازت ثابت نہ ہو، اصل کا لحاظ کرتے ہوئے ہر جنسی تعلق کو حرام کہا جائے گا، پس یہ اصل کے حکم کو برقرار مانتے رہنا استصحاب ہے۔

استصحاب کو شافعیہ اور حنابلہ نے علی الاطلاق استعمال کیا ہے، لہذا ایک زندہ انسان اگر غائب ہو جائے تو اسے زندہ ہی تسلیم کیا جاتا رہے گا اور زندہ کے تمام احکام جاری ہوں گے، یعنی اس کی بیوی اس کی زوجیت میں رہے گی، اس کے مال کی ملکیت باقی رہے گی، اسے وراثت ملے گی وغیرہ، لیکن حنفیہ اور مالکیہ نے استصحاب کو صرف دلیل دفع مانا ہے، دلیل اثبات نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ غائب شخص کو زندہ اس معاملہ میں مانا جائے گا کہ اس کی بیوی پر زوجیت اور اس کے سامانوں کی ملکیت برقرار رہے گی، دوسروں کا حق اس کے مال پر نہیں ہوگا؛ لہذا اس کو کسی اور سے وراثت نہیں ملے گی، کیونکہ استصحاب دلیل قاصر ہے، کمزور دلیل ہے، یہ کسی کے ثابت حقوق کو برقرار رکھنے کی دلیل تو بنے گا، نئے حق کو ثابت کرنے کی دلیل نہیں بنے گا۔

چونکہ استصحاب کا استعمال وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی دوسری شرعی دلیل موجود نہ ہو، اسی لیے جن فقہاء نے دلائل کی تعداد محدود رکھی ہے جیسے ظاہر یہ

وغیرہ جو قیاس کے بھی قائل نہیں ہیں وہ استصحاب کا استعمال زیادہ کرتے ہیں۔ چنانچہ جن مسائل کے بارے میں قرآن وحدیث میں حکم نہیں ہے ان میں وہ بجائے قیاس کرنے کے استصحاب کا استعمال نسبتاً زیادہ کرتے ہیں؛ لیکن حنفیہ اور مالکیہ جنہوں نے ضمنی اور ثانوی مصادر کا دائرہ وسیع رکھا ہے وہ نئے مسائل کا حل ان مصادر سے کرتے ہیں، اسی لیے ان کے یہاں استصحاب کا استعمال کم ہے۔

سد ذرائع

سد ذرائع کی بحث میں ''ذریعہ'' سے مراد اصطلاح میں عموماً وہ اسباب وذرائع ہوتے ہیں جو کسی فساد یا حرام تک پہنچانے کا ذریعہ بنتے ہوں، ایسے اسباب بذات خود حرام نہ ہوں لیکن حرام کا سبب بننے کی وجہ سے وہ ممنوع کہلائیں گے۔

ذرائع کی چار قسمیں ہیں: اول وہ ذرائع جن کے نتیجہ میں فساد کا پیدا ہونا یقینی ہو، ایسے ذرائع پر عمل بالاتفاق ممنوع ہوگا جیسے گھر کے دروازہ کے سامنے اندھیرے راستہ پر گڈھا کھودنا کہ اس میں چلنے والے کا گرنا یقینی ہے۔ دوم ایسے ذرائع جن کی وجہ سے فساد کا پیدا ہونا بہت شاذ ونادر ہو، یہ ممنوع نہیں ہوں گے جیسے انگور کی کاشت کرنا کہ شراب کی تیاری میں اسی متعین انگور کا استعمال شاذ ونادر بات ہے۔ تیسری قسم ایسے ذرائع کی ہے جن سے فساد کا پیدا ہونا ظن غالب ہو، یہ بھی ممنوع ہوں گے، کیونکہ ظن غالب کو یقین کا درجہ دیا جاتا ہے، جیسے شراب بنانے والے کے ہاتھ انگور فروخت کرنا اور جنگ کے وقت دشمن کو اسلحہ فروخت کرنا۔ چوتھی قسم ان ذرائع کی ہے جن سے فساد پیدا ہونا اکثر وبیشتر پیش آتا ہو؛ البتہ ظن غالب نہ ہو، جیسے خرید وفروخت کے وہ طریقے جو سود کا ذریعہ بنتے ہیں، اس قسم کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ ذرائع ممنوع نہیں ہوں گے، اس لیے کہ اعتبار ظن غالب کا ہوتا ہے اور یہاں فساد غالب نہیں ہے، لیکن امام مالک وامام احمد نے کثرت کا اعتبار کرتے ہوئے ایسے ذرائع کو بھی ممنوع قرار دیا۔

سد ذرائع کی بنیاد پر حکم میں صرف یہ پیش نظر رکھا جاتا ہے کہ وہ ذرائع کن نتائج تک پہنچاتے ہیں، اس میں عمل کرنے والے شخص کی نیت نہیں دیکھی جاتی۔ چنانچہ کسی شخص کی نیت کا درست ہونا ایسے ذرائع پر عمل کا جواز نہیں پیدا کرے گا جو حرام یا فساد تک پہنچاتے ہوں۔

سد ذرائع کا استعمال بہت اہم اور نازک امر ہے اور اس کا گہرا تعلق مصالح کی تعیین سے ہے، کسی ذریعہ کو مصلحت ہی کی بنا پر درست اور فساد کی بنا پر ممنوع قرار دیا جاتا ہے، اس لیے اس اصول کا استعمال مالکیہ کے یہاں زیادہ ہے، جو مصالح مرسلہ کو مصدر شریعت قرار دینے میں سب سے آگے ہیں، گو کہ تمام فقہاء کے یہاں سد ذرائع کا استعمال پایا جاتا ہے۔

مقاصد شرعیہ کے فوائد

کتاب وسنت میں جو احکام آئے ہیں وہ کسی نہ کسی مصلحت اور مقصد پر مبنی ہیں، شریعت کا کوئی حکم مقصدیت سے خالی اور مصلحت سے عاری نہیں ہوسکتا۔ کچھ مقاصد عمومی نوعیت کے ہیں، جو پوری شریعت اسلامی کے لئے اساس وبنیاد کا درجہ رکھتے ہیں، اور غور کیجئے تو یہ انسانی زندگی کی تمام ضرورتوں اور مصلحتوں کو جامع بھی ہیں، یعنی دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، نسل کی حفاظت، مال اور عقل کی حفاظت۔ انسان اپنی زندگی میں جو بھی بہتر کام کرتا ہے وہ اسی دائرہ کے اندر ہوتا ہے، اسی لئے اسلامی قانون کے ماہرین نے ان ''مقاصد خمسہ'' کو شریعت کے احکام کی اصل قرار دیا ہے، پھر اگر غور کیا جائے تو ہر حکم کے ساتھ جزئی مقاصد اور مصالح بھی وابستہ ہیں، نماز خدا کی یاد کو تازہ رکھتی ہے، روزہ سے ضبط نفس کی قوت پیدا ہوتی ہے، زکوۃ سے غریبوں کی مدد ہوتی ہے ، نکاح قلب ونگاہ کو عفیف وپاکدامن بناتا ہے، تجارت ضروریات زندگی کی فراہمی کا ذریعہ ہے، سود کی حرمت کا مقصد غریبوں کے استحصال کو روکنا ہے، زنا کی ممانعت کا مقصد معاشرہ کو بے حیائی، بداطواری اور امراض خبیثہ سے محفوظ رکھنا ہے، یہی حال دوسرے احکام کا ہے، فقہاء نے اجتہاد واستنباط میں ان بنیادی اور جزوی مقاصد ومصالح کو خاص طور پر پیش نظر رکھا ہے۔

ان مقاصد ومدارج کا فہم تفقہ فی الدین کے لئے روح اور اساس کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کو پیش نظر رکھے بغیر جو رائے قائم کی جائے گی وہ یا تو افراط پر مبنی ہوگی یا تفریط پر، اور اس میں اباحیت کا رنگ ہوگا یا حرج وتنگی کا، اور یہ دونوں ہی باتیں شریعت کے مزاج ومذاق اور اس کے مقصد ومنشاء کے خلاف ہیں، اس لئے ہر دور میں جو نئے مسائل پیدا ہوں، ان پر غور کرنے، ان کے بارے میں حکم شرعی کو جاننے اور مزاج شریعت سے ہم آہنگ رائے قائم کرنے کے لئے مقاصد احکام اور مدارج احکام پر عمیق نظر اور بصیرت ضروری ہے، کیونکہ فقہی جزئیات ہوسکتا ہے کہ ایک خاص عہد کے تقاضوں پر مبنی ہوں، لیکن

شریعت کے مقاصد اور مصالح کی حیثیت دائمی اور ابدی ہے۔

مقاصد شریعت کا موضوع ایک مستقل فن کے طور پر معروف نہیں رہا، لیکن یہ حقیقت بھی اسی طرح اٹل مانی جائے گی کہ احکام شریعت کے استنباط اور قانون سازی کے عمل میں مقاصد شریعت ایک روح بن کر جاری وساری ہے، علامہ شاطبی نے کہا ہے کہ اجتہاد کے لئے دو شرطیں ہیں: پہلی شرط مقاصد شریعت سے واقفیت ہے اور دوسری شرط تمام متعلقہ علوم اسلامیہ سے واقفیت۔

مقاصد شریعت کی وجہ سے شریعت کے احکام اپنے فطری مزاج یعنی یسر وسہولت پر باقی رہتے ہیں۔ مقاصد شریعت کی وجہ سے ہی بدلے ہوئے حالات میں بھی شریعت کے احکام اپنی روح اور مقصود سے وابستہ رہتے ہیں، مقاصد شریعت ہی ہے جس کی بنیاد پر متعارض مصالح میں اور احکام کے مدارج ومراتب میں صحیح درجہ بندی قائم ہو پاتی ہے، اور اس پر یہ بھی اضافہ کیجئے کہ یہ مقاصد شریعت ہی ہے جس کی وجہ سے شریعت کے احکام سے اس کے مطلوبہ نتائج تک رسائی ہو پاتی ہے، مقاصد شریعت فقہی اختلاف آراء سے استفادہ کا ماحول فراہم کرتے ہیں، اور مقاصد شریعت کے ذریعہ ہی شریعت اسلامی زمینی حقیقتوں سے جڑ کر سب کے لئے قابل عمل بنی رہتی ہے، اور یہ بھی کہ مقاصد شریعت کے ذریعہ اسلامی شریعت کی عظمت وہمہ گیری، حسن وخوش نمائی اور ثبات وتغیر پذیری نمایاں ہوتی ہے، اور آخر میں یہ کہ مقاصد شریعت صرف قانون سازی میں نہیں بلکہ حیات اجتماعی کے مختلف معاملات کے اندر سلوک وکردار، اقدامات اور فیصلوں میں رہنما رول ادا کرتے ہیں۔

امام غزالیؒ کی اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ مقاصد شریعت کل پانچ ہیں:

(۱) حفظ دین: یعنی دین اسلام کے وہ تمام احکام جن کا تعلق براہ راست دین سے ہو ان کے تحفظ کا خیال کرنا، انہیں بجالانا اور ان کی عدم ادائیگی سے اجتناب کرنا۔

(۲) حفظ نفس: اس سے مراد یہ ہے کہ انسان جس طرح احکام شریعت کا مکلف ہے اسی طرح اس بات کا بھی مکلف ہے کہ اپنی جان کی حفاظت کرے، اسے ہلاکت میں نہ ڈالے، ان اشیاء کا استعمال نہ کرے جو جان لیوا ہو سکتی ہیں، اسی طرح شریعت کا قانون قصاص ودیت بھی اسی مقصد پر مبنی ہے۔

(۳) حفظ عقل: دنیا کی دیگر مخلوقات میں اور انسان میں صرف ایک فرق ایسا ہے جو اسے فوقیت دیتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ انسان کو اللہ نے عقل کی نعمت سے نوازا ہے، اسی لیے اس کی حفاظت کرنا انسان کی اہم ذمہ داری ہے، شریعت میں شراب ومخدّرات کی حرمت، سفیہ کے تصرفات پر روک اور اس جیسے مسائل اس حکمت سے متعلق ہیں۔

(۴) حفظ نسل: نسل کی حفاظت کرنا ایک ایسا جذبہ ہے جو قدرت کی طرف سے انسان میں فطری طور پر رکھا گیا ہے، اور شریعت نے اسی کی رعایت کرتے ہوئے زانی کے لیے سخت ترین سزا، نیز بہتان تراشنے پر حد قذف جاری کرنے کا حکم دیا، حضانت اور حرمت اختصاء کا تعلق بھی اسی مقصد کے تحت آتا ہے۔

(۵) حفظ مال: شریعت اسلامیہ نے طلب رزق حلال کی نہ صرف اجازت دی بلکہ اس پر ابھارا بھی ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلام میں مستحکم معاشی نظام کو پسند کیا گیا ہے اور اس مقصد کے حصول کے لیے دھوکہ، جوا، رشوت خوری، سود، ظالمانہ ٹیکس، ڈاکہ زنی اور ان جیسے دیگر معاشی جرائم پر سخت سے سخت دنیاوی سزا اور اخروی وعید کے ذریعہ قابو پانے کی کوشش کی گئی۔

مدارج شریعت:

الغرض شریعت کے تمام احکام کی مقصدیت ان پانچوں میں سے کسی ایک کو اپنے اندر یقینا سموئے ہوئے ہوگی، پھر ایک اور بات واضح کرنا ضروری ہوجاتا ہے کہ علماء اصولیین کی تحقیق وتنقیح کے مطابق ان پانچوں مقاصد میں سے ہر ایک کا تعلق مدارج شریعت سے ضرور ہوتا ہے، اور مدارج شریعت تین ہیں: (۱) ضروریات (۲) حاجیات (۳) تحسینیات۔

شیخ طاہرابن عاشور مال کے مقاصد کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

(ب) اموال کے بارے میں شریعت کے جو احکام ہیں ان کا مقصد پانچ چیزوں میں دائر ہے:

(۱) اموال کا گردش کرنا، شریعت یہ چاہتی ہے کہ مال جائز طریقے پر جتنے زیادہ سے زیادہ افراد کے ہاتھ میں گردش کرسکتا ہو گردش کرے، اسی مقصد کو بروئے کار لانے کے لیے معاملاتی عقود مشروع کیے گئے ہیں، ان میں بعض ایسے عقود بھی ہیں جن میں کسی درجہ میں غرر بھی پایا جاتا ہے، شریعت اس بات کی ہمت افزائی کرتی ہے کہ مال، تجارت کی راہ سے میراث اور نفقات کی راہ سے یا زیادہ سے زیادہ ہاتھوں میں منتقل ہو، اسی طرح شریعت کسی معاوضہ کے بدلہ میں سکوں کے استعمال کی ہمت افزائی کرتی ہے اور مختلف طریقوں سے معاملات کو آسان بناتی ہے۔ مثلاً مبیع کی آئندہ کسی خاص وقت میں حوالگی کی شرط کے ساتھ بیع کرنا (جیسا کہ بیع سلم میں ہوتا ہے) اور مبیع کے سامنے موجود نہ ہونے کے باوجود محض اس کے اوصاف بیان کرکے بیع کرنے کی اباحت اور تجارت میں تحریر نہ لکھنے کی گنجائش دینا اور اس طرح دوسرے احکام جو شریعت نے معاملات کو آسان بنانے کے لیے نافذ کیے ہیں۔

(۲) مالیاتی احکام سے اسلامی شریعت کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ مالوں کو ضرر اور خصومات سے حتی الامکان دور کیا جائے، اسی لیے شریعت نے دَین کے معاملات میں گواہ بنانے اور رہن (گروی) کی تعلیم دی۔

(۳) تیسرا مقصد مالوں کی حفاظت ہے، اسی لیے شریعت نے بازاروں کے نظام اور ذخیرہ اندوزی کے بارے میں احکام دیئے ہیں، زکوۃ اور مال غنیمت کے مصارف کی تعیین کی ہے، اوقاف عامہ کا نظام مرتب کیا ہے اور دارالحرب میں تجارت کے احکام کی تعلیم دی ہے۔

(۴) چوتھا مقصد اموال کی پائداری ہے، شریعت مال والوں کے لیے مال کی ملکیت اس طرح ثابت کرتی ہے جس میں کوئی خطرہ باقی نہیں رہتا اور نہ کسی نزاع کی گنجائش رہتی ہے، شریعت مالک کو اپنے مال پر پورا اختیار دیتی ہے، اسے مال میں تصرف کی پوری آزادی عطا کرتی ہے اور اس بات کو یقینی بناتی ہے کہ مالک کی رضامندی کے بغیر مال اس سے نہیں چھینا جائے گا۔

(۵) مالیاتی احکام سے شریعت کا پانچواں مقصد اموال کے بارے میں عدل کا قیام ہے کہ مالوں کا حصول جائز طریقہ سے ہو، ظالمانہ انداز میں نہ ہو اور عمومی مصالح کی حفاظت کے ساتھ مال کا حصول کیا جائے، دوسروں کو ضرر نہ پہنچایا جائے۔

(ج) جو معاملات اعمال بدنیہ کے بارے میں طے کیے جاتے ہیں (مثلاً اجارہ، مساقات، مغارسہ، مضاربت وغیرہ) ان میں شریعت کے آٹھ مقاصد ہیں:

(۱) اعمال بدنیہ کے بارے میں منعقد ہونے والے معاملات کی کثرت۔

(۲) متعارف غرر پائے جانے کے باوجود ان معاملات کی اجازت دینا۔

(۳) ان معاملات میں ایسی شرطوں سے بچنا جو عامل کے لیے انتہائی دشوار ہوں۔

(۴) محض ایجاب وقبول سے ان معاملات کے انعقاد کو لازم نہ ماننا بلکہ اس وقت تک خیار باقی رکھنا جب تک عامل کام شروع نہ کردے۔

(۵) عمال کو بطور انعام زائد نفع دینے کی اجازت دینا۔

(۶) عامل کے عمل کا معاوضہ جلد از جلد لوٹانا۔

(۷) ہر ایسی شرط یا عقد سے دور رہنا جو عامل کو غلام بنا لینے کے مشابہ ہو۔

امام ابوحنیفہؒ کی فقہی بصیرت

امام ابوحنیفہ عمدہ کپڑوں کے بڑے تاجروں میں تھے؛ بلکہ بعضوں کا خیال ہے کہ کوفہ کی سب سے بڑی دکان آپ ہی کی تھی؛ اس لئے طبعی بات ہے کہ تجارت کے احکام جس تفصیل، وسعت، عمق اور دقت کے ساتھ آپ کے یہاں ملتے ہیں، عام فقہاء کے یہاں نہیں ملتے، یہ بات اس لئے بھی اہم ہے کہ عبادات سے متعلق نصوص وافر تعداد میں منقول ہیں، نکاح کے متعلق بھی جزئیات اور تفصیلات کا ایک قابل لحاظ حصہ کتاب وسنت میں موجود ہے؛ لیکن تجارت کے بارے میں کتاب وسنت میں صرف ضروری اُصول اور بنیادی قواعد کی نشاندہی کردی گئی ہے، جن سے شریعت کے مقاصد کی وضاحت ہوجاتی ہے، جزوی تفصیلات بہت کم مذکور ہیں کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا اور معاملات میں اسی طرح کی حد بندی کردی جاتی جو عبادات میں کی گئی ہے، تو تغیر پذیر حالات

اور متغیر قدروں میں ان پر عمل مشکل ہو جاتا؛ اس لئے اس کی جزوی تفصیلات قیاس اور رائے اور اجتہاد و استنباط ہی کی رہین منت ہیں اور ان تفصیلات کی تنقیح میں شرح و بسط اور دقت نظر مجتہد کی بصیرت اور فہم کا اصل مظہر ہے۔

اس سلسلہ میں خصوصیت سے ''بیع سلم'' کا ذکر کیا جا سکتا ہے، بیع سلم میں چوں کہ معاملہ کے وقت مبیع موجود نہیں ہوتی، بعد کو ادا کی جاتی ہے؛ اس لئے ضروری ہے کہ اس کی اچھی طرح تعیین عمل میں آجائے؛ تاکہ آئندہ نزاع کا کوئی امکان باقی نہ رہ جائے، امام ابوحنیفہؒ نے اس کوچہ کے رمز آشنا کی حیثیت سے بڑی تفصیل کے ساتھ اس سلسلہ کی ایک ایک جزئیہ کی تفصیل و توضیح کردی ہے؛ چنانچہ آپ نے ضروری قرار دیا کہ اس شئ کی جنس، نوعیت، مقدار، صنعت، ادائیگی کی مدت اور مبیع کی حوالگی کے مقام کے علاوہ کس شہر کی صنعت ہے؟ اس کی بھی صراحت کردی جائے کہ مختلف شہروں اور علاقوں کی صنعتوں اور ان کی قیمتوں میں قابل لحاظ فرق ہوتا ہے۔

اسی طرح امام ابوحنیفہؒ نے گوشت میں بیع سلم کی اجازت نہیں دی اور وجہ یہ بیان کی کہ گوشت کبھی فربہ ہوتا ہے اور کبھی اس کے برعکس، کبوتر کے انڈے گن کر بیچے جاتے ہیں اور مختلف انڈوں میں کوئی قابل لحاظ فرق نہیں پایا جاتا، ایسی اشیاء کو ''عددی غیر متفاوت'' کہا جاتا ہے اور ان میں ''بیع سلم'' جائز ہوتی ہے؛ لیکن امام ابوحنیفہؒ نے خاص طور پر انڈوں میں خرید و فروخت جائز نہیں رکھی کہ ان انڈوں کے بالائی غلاف اپنی خوبصورتی کی وجہ سے مکانات وغیرہ کی زیبائش و آرائش کے لئے استعمال کئے جاتے تھے، اور اس مقصد کے لئے بھی ان کی خرید و فروخت ہوا کرتی ہے، اس لحاظ سے ان انڈوں میں خاصا تفاوت پایا جاتا ہے۔ (أبو حنیفۃ لأبی زھرۃ: ۲۶۶)

حدیث میں قبضہ سے پہلے کسی سامان کو فروخت کرنے سے منع فرمایا گیا ہے؛ لیکن امام ابوحنیفہؒ نے زمین اور غیر منقولہ جائیداد کو اس حکم سے مستثنیٰ رکھا کہ شریعت کا اصل منشاء دھوکہ اور غرر سے تحفظ ہے، منقولہ اشیاء میں اس کا امکان موجود ہے کہ شاید قبضہ میں آنے سے پہلے ہی یہ شئ ہلاک و ضائع ہو جائے، غیر منقولہ جائیداد میں بہ ظاہر اس کا امکان نہیں۔

حدیث میں بعض مواقع پر کسی تفصیل کے بغیر مطلقاً ذخیرہ اندوزی (احتکار) کو منع کیا گیا ہے، بعض مواقع پر خصوصیت سے اشیاء خوردنی میں ذخیرہ اندوزی کی مذمت کی ہے، امام ابوحنیفہؒ نے ایک ایسے شخص کی حیثیت سے جو لوگوں کی ضروریات سے بخوبی واقف تھے اور اس بات سے بھی آگاہ تھے کہ بعض اشیاء کی رسد سال بھر برقرار رکھنے کے لئے ایک گونہ ذخیرہ اندوزی ضروری ہے اور شارع کا اصل منشاء مطلقاً اشیاء فروخت کے ذخیرہ کی ممانعت نہیں؛ بلکہ گاہکوں کے استحصال سے روکنا اور روزمرہ کی زندگی میں ان دشواریوں سے بچانا ہے، ان تمام پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے امام صاحب نے رائے قائم کی کہ نہ ہر شئ میں احتکار ممنوع ہے اور نہ یہ ممانعت غذائی اشیاء تک محدود ہے؛ بلکہ عام انسانی ضرورت -جن کو آج کی زبان میں ''اشیاء مایحتاج'' کہا جاتا ہے- بھی اسی ممانعت میں داخل ہیں کہ ان میں احتکار اسی درجہ لوگوں کے لئے مشکلات اور دقتوں کا باعث ہے، جتنا کہ اشیاء خوردنی میں۔

تجارتی قوانین میں اس طرح کی بہت سی جزئیات موجود ہیں، جو حضرت الامام کی دقتِ نظر، مقاصد شریعت کا فہم صحیح، انسانی ضروریات سے آگہی، تاجروں کے مزاج سے واقفیت اور احتیاطی پیش بندی کا مظہر ہیں۔ (فقہ حنفی خصوصیات و اولیات: ص ۲۵، ۲۶)

فقہ کا بہت بڑا حصہ جس سے دنیوی ضرورتیں متعلق ہیں معاملات کا حصہ ہے اور یہی وہ موقع ہے جہاں ہر مجتہد کی دقّت نظر اور نکتہ شناسی کا پورا اندازہ ہو سکتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ تک معاملات کے احکام ایسے ابتدائی حالت میں تھے کہ متمدن اور تہذیب یافتہ ملک کے لئے بالکل ناکافی تھے، نہ معاہدات کے استحکام کے قاعدے منضبط تھے، نہ دستاویزات وغیرہ کی تحریر کا اصول قائم ہوا تھا، نہ فصلِ قضایا ادائے شہادت کا کوئی باقاعدہ طریقہ تھا، امام ابوحنیفہؒ پہلے شخص ہیں جو ان چیزوں کو قانون کی صورت میں لائے، لیکن افسوس ہے کہ جو مجتہدین ان کے بعد ہوئے انہوں نے بجائے اس کے کہ اس کو اور وسعت دیتے؛ اسی غیر تمدنی حالت کو قائم رکھنا چاہا جس کا منشاء وہ زاہدانہ خیالات تھے، جو علمائے مذہب کے دماغوں میں جاگزیں تھے، ایک مشہور محدث نے فقہاء پر طعن کیا ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک جب کسی زمین کا دعویٰ کسی عدالت میں پیش کیا جائے تو ضروری ہے کہ عرضی دعویٰ میں زمین کا موقع بتایا جائے، اس کی حدود اربعہ دکھائی جائیں، حیثیت اور صورت کی تفصیل ہو، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یا صحابہ کے زمانہ میں ان جزئیات اور قیدوں کا نام و نشان بھی نہ تھا، محدث مذکور کے نزدیک یہ بڑے الزام کی بات ہے؛ لیکن اگر اُن کو کسی ترقی یافتہ ملک میں رہنے کا اتفاق ہوتا اور معاملات سے بھی کام پڑتا، تو معلوم ہوتا کہ جن چیزوں کو وہ الزام کی بات سمجھتے ہیں اُن کے بغیر زندگی بسر کرنی مشکل ہے۔

امام شافعیؒ ہبہ کے لئے قبضہ ضروری نہیں سمجھتے ،شفعہٗ ہمسایہ کو جائزنہیں رکھتے ،تمام معاملات میں مستورالحال کی شہادت کو ناجائز قرار دیتے ہیں، گواہان نکاح کیلئے ثقہ اور عادل ہونے کی قید ضروری سمجھتے ہیں، ذمیوں کے باہمی معاملات میں بھی ان کی شہادت جائز قرار نہیں دیتے ، بے شبہ یہ باتیں اُن ممالک میں آسانی سے چل سکتی ہیں جہاں تمدن نے وسعت نہیں حاصل کی ہے اور معاملات کی صورتیں بالکل سادہ اور نیچرل حالت میں ہیں، لیکن جن ملکوں میں تمدن نے ترقی حاصل کی ہو، معاملات کی مختلف اور پیچ در پیچ صورتیں پیدا ہوتی جاتی ہوں، حقوق کی تحدید اور انضباط کے بغیر چارہ نہ ہو وہاں ایسے احکام کا قائم رہنا آسان نہیں، اور یہی وجہ ہے کہ ان تمام مسائل میں امام ابوحنیفہؒ، امام شافعی سے مخالف ہیں، مؤرخ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ امام مالک کا مذہب اُن ہی ممالک میں رواج پاسکا جہاں تمدن نے وسعت نہیں حاصل کی تھی، اس کی وجہ یہی ہے کہ امام مالک کے مسائل میں اصولِ تمدن کی رعایت نہ تھی۔

امام صاحبؒ کی فقہی بصیرت کا اندازہ دو باتوں سے ہوتا ہے۔

اول آپؒ کا اہتمامِ استحسان، یہاں تک کہ استحسان میں آپ نے وہ مرتبہ حاصل کیا کہ آپ کے تلامذہ میں سے کسی کو یہ درجہ نصیب نہ ہوسکا، چنانچہ امام محمدؒ سے یہ منقول ہے ''ابوحنیفہؒ فقہی قیاسات میں اپنے اصحاب سے مناظرہ کرتے تھے، وہ بھی آپ سے معارضہ کرتے جب آپ فرماتے: میں استحسان کرتا ہوں تو کوئی آپ کا حریف ہوسکتا، کیونکہ آپ استحسانی مسائل بکثرت لاتے تھے جن کے سامنے سب سر نیاز جھکا دیتے تھے''۔

(مناقب ابی حنیفۃ للمکی :١/١٧٩)

استحسان پر عمل پیرا ہونے اور اس کے مطابق تخریج مسائل اور استنباط کا مطلب بھی یہی ہے کہ آپ لوگوں کے مصالح، ان کے تعامل اور اسلامی احکام وشرائع سے کماحقہ بہرہ ور تھے، خفیہ علل اور اوصاف مناسبہ کے استخراج، ان پر بناء احکام قائم کرنے، اور ان قیاسات خفیہ کے مقابلے میں ظاہری قیاسات کو رد کردینے کے فن میں پوری مہارت رکھتے تھے، جو ثبوتِ احکام میں اگرچہ مؤثر ہیں مگر ایک فقیہ کے سوا دوسرا کوئی شخص ان سے آگاہ نہیں۔

شاید امام صاحبؒ کی تاجرانہ ذہانت-جس میں آپ معروف تھے-اور کثرت استحسان ہی کا نتیجہ ہے کہ دلائل کتاب وسنت کی عدم موجودگی میں آپ عرف عام کو فقہ اسلامی کے اصولوں میں سے ایک اصول قرار دیتے تھے، جن لوگوں کو فقہ حنفی کے اصولوں کی دراست کا موقع ملا ہے، وہ اس کی صراحت کرچکے ہیں، چنانچہ قبل ازیں سہل بن مزاحم کا قول نقل کیا جاچکا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ لوگوں کا تعامل اور عرف آپ کے یہاں نص کے بعد دوسرا درجہ رکھتا تھا، آپ اس سے استدلال کرتے اور اگر قیاس کی علت واضح اور قطعیت میں نصوص کے قریب قریب نہ ہوتی تو لوگوں کے تعامل کو قیاس پر مقدم کرتے، البتہ قیاس کی علت اگر واضح ہوتی تو قیاس کو ترجیح دیتے؛ کیونکہ اس صورت میں وہ زیادہ لائق اعتماد ہے، بصورت دیگر استحسان جب قیاس سے معارض ہوتو اس پر اعتماد فرماتے۔

دوسرا یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کی جو فقہ منقول ہوکر ہم تک پہنچی ہے اس میں خرید وفروخت کے معاملات کو خصوصی اہمیت دی گئی ہے اور بیع کے اقسام بیان کئے گئے ہیں، جس سے پتہ چلتا ہے کہ دور اجتہاد کے تاجرانہ عرفِ عام کا کس قدر خیال رکھا گیا ہے، بیع کی حسب ذیل قسمیں اسی قبیل سے ہیں، مثلا بیع مرابحہ، تولیہ، وضیعہ، اشتراک، سلم، اب ہم ان تینوں کے بعض اقسام ذکر کرتے ہیں۔

حنفی فقہ کی جن کتابوں میں امام ابوحنیفہؒ کی روایات مذکورہ ہیں مثلا کتب امام محمدؒ وغیرہ، ان کی فروعاتِ فقہیہ میں بیع وشراء کے مسائل کی تفصیلات مذکور ہیں، شاید حنفی فقہ اولین فقہ تھی جس نے بیع وشراء کے جزوی وفروعی مسائل سے تعرض کیا ہے، کیونکہ حنفی فقہ کے امام بذاتِ خود تاجر تھے، اور آپ کی گفتگو اس فقیہ کی گفتگو تھی جو ذاتی طور سے تجارتی معاملات کا مشاہدہ کرچکا ہو، اور ان کے سمجھنے میں صرف وضع اصول اور تفریع فروعات تک محدود نہ ہو اور نہ لوگوں کے احوال وظروف اور تعامل سے بے خبر ہو۔

ان معاملات کے احکام کی تفصیلات میں آپ کو اس نوعِ تجارت کی جھلک دکھائی دے گی جو امام صاحبؒ کا پیشہ تھا، چنانچہ بیع مرابحہ، تولیہ، اشتراک، اور پارچہ جات کی بیع سلم امام ابوحنیفہؒ آپ کو ایک ریشمی کپڑوں کے تاجر کی حیثیت میں نظر آئیں گے، جو کپڑوں کی تجارت کے رسم ورواج اور اس دور کے تعامل سے بخوبی آگاہ ہو، جو احکام بیان کرتے وقت مختلف کپڑوں کے انواع ذکر کرتا ہے، ان کی خصوصیات بتاتا ہے، ان میں تعامل کے احکام ذکر کرتا، ان کے تبادلہ کے مسائل بیان کرتا اور ان کے اوصاف وممیزات سے بحث کرتا ہے۔

غرضیکہ ہر وہ چیز بیان کرتے تھے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کپڑے کی ہر نوع سے باخبر تھے۔

خرید وفروخت کے اصول چہارگانہ:

امام ابوحنیفہؒ اپنے اصحاب وتلامذہ کی رفاقت میں مذکورہ معاملات کے احکام میں جو تفریعات قلم بند کرتے تھے؛ وہ چار اصولوں پر مبنی ہوتی تھی۔

فصل اول: بیع وشراء کا پہلا اصول یہ ہے کہ جو چیز بدل میں لی جائے اس سے واقفیت ضروری ہے، اس لئے کہ لاعلمی موجب نزاع ہوسکتی ہے، اسی لئے بیع مرابحہ، تولیہ اور اشتراک میں اصل قیمت معلوم ہونی چاہئے، بیع مرابحہ میں نفع کی مقدار متعین ہونی چاہئے، بیع سلم میں رأس المال اور مسلم فیہ کا معلوم ہونا ضروری ہے؛ کیونکہ ان امور کی لاعلمی سے بسا اوقات جھگڑے پیدا ہوتے ہیں، شریعت اسلامیہ خرید وفروخت کے معاملات کی اساسِ بدل سے پوری طرح آگاہ ہونا ہے تاکہ سبب خصومت نہ ہوں۔

اسی طرح ان الفاظ کا جاننا بھی ضروری ہے جن سے عقدِ بیع کا پتہ چل جاتا اور آئندہ کے تنازعات کا انسداد ہوجاتا ہے، ان کے ترک کرنے سے تعلقات محبت کو ٹھیس لگتی ہے، باہمی معاملات دگرگوں ہوجاتے ہیں اور فیصلہ کرنا بڑا دشوار ہوجاتا ہے، لہٰذا ان ذرائع خصومت کا سدِ باب کرنے کے لئے ان امور کو اچھی طرح سے جاننا ضروری ہے۔

فصل ثانی: دوسرا اصول ربا (سود) اور شبہ ربا سے احتراز کرتا ہے، یہ بیع وشراء (خرید وفروخت) کے تمام اسلامی مسائل میں ایک بنیادی اصول کی حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ ہر قسم کا سود اسلامی فقہ میں ایک بدترین کاروبار سمجھا جاتا ہے، کتاب وسنت میں اس کے متعلق شدید نہی وارد ہوئی ہے، آنحضرت ﷺ سے ایک حدیث مروی ہے کہ ''ایک درہم سود تیس زنا سے بھی بڑا گناہ ہے، جو گوشت حرام سے پیدا ہو وہ دوزخ ہی کے لائق ہے۔''

امام ابوحنیفہؒ بڑی سختی سے سودخواری کو منع کرتے تھے، جب ربا کی حرمت میں یہ شدّت پائی جاتی ہے تو جس معاملہ میں ربا یا شبہ ربا پایا جاتا ہو وہ کیوں کر جائز ہوگا؟ بلکہ فاسد ٹھہرے گا، تاکہ سود کی جڑ ہی کٹ جائے، اور مال، باطل طریقے سے کھائے جانے سے محفوظ رہے، نیز اس لئے کہ مالی معاملات کی اساسی وجہ تساوی اور مساوات ہے جس کو بائع ومشتری اور شریعتِ اسلامیہ واقعی مساوات اور برابری کا معاملہ مانتے ہوں، لیکن ظاہر ہے کہ ربا شارع علیہ السلام کی نگاہ میں ایک باطل قسم کی زیادتی ہے، لہٰذا جو معاملات ربا پر مشتمل ہوں وہ قضائے اسلامی میں قابل احترام نہیں ہوں گے۔

اصول ثالث: تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ بیع وشراء کے معاملات میں جہاں نص نہ ہوگی عرف کو معتبر سمجھا جائے، گا جو امر عرف کے مطابق ہوگا؛ اسے اخذ کیا جائے گا اور جو عرف میں داخل نہیں اسے ترک کردیا جائے گا، مثلا بیع مرابحہ میں اصل قیمت بتاتے وقت وہ اخراجات اس میں شامل کرلئے جائیں گے جن کو عام طور سے قیمت میں شمار کیا جاتا ہے، اور جو عرف عام کے مطابق اس میں شامل نہیں سمجھا جاتا اس کو قیمت میں شمار کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح کپڑوں کی قیمت بتاتے وقت درزی اور رنگریز کی اجرت اس میں شامل کرلی جائے گی؛ کیونکہ عرف عام میں یونہی ہوتا ہے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

''اس میں کوئی حرج نہیں کہ دھوبی، رنگریز، تاؤ دینے والے، درزی، دلاّل اور غسال وغیرہ کی اجرت اور کرایہ رأس المال میں شمار کرلیا جائے اور بشمولیت ان تمام کے بیع مرابحہ اور تولیہ کی صورت میں فروخت کیا جائے، کیونکہ تاجر عام طور سے ان اخراجات کو اصل قیمت میں شمار کرلیا کرتے ہیں اور مسلمانوں کا عرف وعادت حدیث نبوی کے مطابق حجت مطلقہ ہے، جیسا کہ مروی ''ما راٰہ المُسلمون حَسَنًا فھو عند اللّٰہ حسنٌ'' (جو بات مسلمانوں کے نزدیک پسندیدہ ہو وہ خدا کو بھی پسند ہے) البتہ فروخت کرتے وقت یہ نہیں کہنا چاہئے: میں نے فلاں چیز اتنے میں فروخت کی ہے: بلکہ یوں کہے کہ مجھے اتنے کی پڑی ہے، کیونکہ پہلا جھوٹ ہے اور دوسرا سچ، چرواہے اور مویشیوں کے معالج کی اجرت اور اپنا ذاتی خرچ اس میں شامل نہیں کیا جاسکتا، پھر بیع مرابحہ وتولیہ اس قیمت کے مطابق انجام دینا چاہئے جو معاملہ کرتے وقت اس نے ادا کی ہو، نہ کہ کچھ اور، اس ضمن میں اعتماد عرف وعادت پر ہوگا''۔

(بدائع الصنائع: کتاب البیوع، المرابحہ، بیان مایجب بیانہ فی المرابحۃ: ص: ۴۶۴، ۴۶۵، ج: ۴، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

اصل رابع: چوتھا قاعدہ یہ ہے کہ ان تمام تجارتی معاملات میں امانت داری اساس وبنیاد کی حیثیت رکھتی ہے، جب دیگر اسلامی معاملات میں امانت ایک اصل الاصول کا درجہ رکھتی ہے؛ کیونکہ انسان کے باہمی معاملات میں یہ رأس الفضائل ہے تو مرابحہ وتولیہ اور بیع شراء کے دیگر اقسام میں اس کے ساتھ ساتھ یہ ایک فقہی اصول بھی ہے، کیونکہ مشتری ان میں بائع کی بتائی ہوئی قیمت پر اعتماد کرتا ہے، اور کسی بینہ یا حلف کا مطالبہ نہیں کرتا؛ لہٰذا اسے خیانت اور تہمت سے بچانا واجب ہے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

’’امکانی حد تک اس سے احتراز واجب ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الانفال: ۲۷)

(اے ایمان والو! نہ اللہ کی خیانت کرو نہ رسول کی ،اور نہ ہی باہمی معاملات میں خیانت کرو، جانتے بوجھتے ہوئے یہ رویہ جائز نہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ’’من غشنا فلیس منا.‘‘ (دھوکہ کرنے والا ہم سے نہیں)۔

یہ اصول تجارتی معاملات کی ان تمام فروع میں موجود ہیں جو امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہیں، نیز یہ اصول آپ کے دینی احساسات اور عدم حرج کے قاعدہ کے ساتھ ہی دوسرے عام قواعد کے مطابق اور تجارتی امور میں آپ کی مہارتِ تامہ کا آئینہ دار تھے۔

تجارت میں وسعت:

جب اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا اور مختلف اقوام و اقالیم مسلمانوں کے جھنڈے تلے جمع ہوئے، تو اس سے تجارت کا میدان وسیع تر ہو گیا، اور اس میں نئی نئی قسموں کا اضافہ ہوا؛ لہذا ضروری تھا کہ بیع سلم میں بھی تنوع پیدا ہوتا اور لوگ اس میں پہلے سے زیادہ دلچسپی لیتے؛ کیونکہ تجارت میں اس کی شدید ضرورت ہے، اور اس میں جو تجارتی فوائد ہیں وہ اس میں مزید دلکشی پیدا کرتے ہیں، کیونکہ بائع و مشتری دونوں کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے، جیسے ابن الہمام اشارہ کرتے ہیں:

’’خریدار کو نفع کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ بیع سلم میں آسان ہے، کیونکہ بائع اس میں مقابلۃً کم قیمت پر فروخت کرتا ہے جس سے خریدار فائدہ میں رہتا ہے، اور ہر بائع کو بھی گاہے قیمت کی نقد ضرورت ہوتی ہے اور سمجھتا ہے کہ وہ آگے چل کر مبیع، مشتری کے حوالہ کر سکے گا، چنانچہ وہ متوقع آمدنی کی امید پر اپنی وقتی ضرورت پوری کر لیتا ہے‘‘۔ (فتح القدیر: کتاب البیوع، باب السلم، ص: ۶۷، ج: ۷، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

جب بیع سلم کو قبول عام حاصل ہوا تو اس بات کی ضرورت لاحق ہوئی کہ اس کے مسائل منضبط اور ایسے قواعد وضع کئے جائیں جس سے بائع اور مشتری میں تنازعہ کا امکان نہ رہے، اور تجارت کے اس واجب النظام معاملہ میں تعامل کا نظم و نسق باقی رہے، تجارتی سامان ایک شہر سے دوسرے شہر اور ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہو، ہر ملک کو دوسرے ملک کے فوائد و منافع سے مستفید ہونے کے مواقع میسر آتے رہیں۔

غالبًا اولین فقہ جس نے سلم کے قوانین بنائے اور بائع و مشتری کو چند قیود کا پابند کر دیا، وہ اہل عراق کی فقہ تھی، کیونکہ عراق میں تجارت کا دائرہ بڑا وسیع تھا، جملہ اکنافِ ارضی سے تجارتی سامان یہاں پہنچتا تھا، مثال کے طور پر ہندوستان، سندھ، ماوراء النہر، خراسان اور دیگر مشرقی ممالک کا سامان یہاں آتا تھا، جو مال منڈیوں میں موجود ہوتا وہ فروخت کر دیا جاتا، جو موجود نہ ہوتا اس میں بیع سلم کی جاتی، جب عراق میں اسلامی حکومت کا دار الخلافہ بنایا گیا تو تجارت کو مزید فروغ حاصل ہوا، پہلے کوفہ دار الخلافہ قرار پایا، پھر بغداد، اور یہ سب کچھ اجتہادِ فقہی کے زمانہ میں ہوا، مگر حجاز کے حالات اس سے مختلف تھے، جب حجاز سے اسلامی حکومت کا دار السلطنت پہلے شام اور پھر عراق منتقل ہوا، تو حجاز کے تجارتی اور اقتصادی حالات دگرگوں ہو گئے اور اب وہاں وہ مواد باقی نہ رہا جس سے فقیہ کو مدد مل سکے اور تجارت کے خطۂ ارضی میں پھیلتے ہوئے انواع و اقسام کے متعلق اس کے فکر و نظر میں وسعت پیدا ہو، اس مخصوص زاویۂ نگاہ سے عراقی فقہ حجازی فقہ سے گوئے سبقت لے گئی۔

تجارتی معاملات میں تنازعات سے احتراز:

امام ابوحنیفہؒ، کوفہ کے بازار میں آئے تو وہ مختلف قسم کے تجارتی سامان اور متنوع و متعدد قسم کے معاملات سے بھرپور تھا، آپ بازاروں میں آمد و رفت سے تجارت کو آزما چکے تھے، اس کے رسم و رواج سے پوری واقفیت رکھتے، انہیں یہ بھی معلوم تھا کہ تجارتی معاملات میں جھگڑے کیونکر رونما ہوتے ہیں، اور ان کے نپٹانے کا طریقہ کیا ہے؟ وہ موجودہ اور مستقبل میں متوقع تجارتی حالات سے آگاہ تھے، ازالہ خصومات ہی وہ اساس تھی جس پر بیع سلم کا معاملہ مبنی تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی شریعت اپنے مخصوص مزاج کے اعتبار سے خصومات و نزاعات کی دشمن واقع ہوئی ہے، لہذا ہر جہالت (مبہم بات) جو نزاع پیدا کر سکتی ہو یا اس کے نزاع کو جنم دینے کا احتمال ہو اس کا ازالہ ضروری ہے، بیع سلم کا معاملہ اس قسم کا تھا کہ اس میں خصومات سے بچاؤ ضروری تھا، کیونکہ بیع سلم میں بائع اور مشتری کا تعلق صرف ایجاب و قبول سے ہی ختم نہیں ہو جاتا؛ بلکہ مبیع کو وصول کرنے تک جاری رہتا ہے، بیع سلم میں متعدد امور ہیں جن میں جھگڑا

پیدا ہونے کا خطرہ ہے، مثلاً مبیع کی مدتِ وصول، مقام وصول اور مسلم فیہ کے اوصاف وغیرہ ، اگر ان امور کی پوری وضاحت نہ کی جائے تو تنازعات رونما ہونے کا خدشہ ہوتا ہے، امام ابوحنیفہؒ بذاتِ خود بازاروں میں اور تجّار میں یہ ملاحظہ کر چکے تھے، لہذا آپ ان ذرائع کا سدِّ باب کرنے کے در پے ہوئے؛ تا کہ ہمیشہ کے لئے تنازعہ کا دروازہ بند کر دیا جائے۔

بیع سلم کے شرائط:

لاعلمی چونکہ موجب نزاع ہوسکتی ہے، لہذا آپ نے چھ امور کی وضاحت بیع سلم میں ضروری قرار دی؛ تا کہ رفع جہالت کی بنا پر تنازعات رُونما نہ ہوں، وہ چھ چیزیں یہ ہے:

(۱) تعریف وتعیین جنس، (۲) تعیین نوع، اگر اس کے مختلف انواع ہوں، (۳) تعیین مقدار، (۴) وضاحتِ اوصاف، (۵) تعیین مدت (۶) اس مقام کی تعیین جہاں مسلم فیہ (وہ غلہ وغیرہ اشیاء جن کی بیع کی جائے) سپرد کیا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ شرط بھی معتبر ہے کہ مسلم فیہ معاملہ کے وقت سے لے کر اس کو ادا کرنے تک بازاروں میں عام طور سے دستیاب ہو، تا کہ بائع اور مشتری کو یقین ہو کہ مسلم فیہ کی ادائیگی ممکن ہے۔

ان چھ امور کی تعیین دو وجہ سے ضروری ہے:

(۱) آنحضرت ﷺ کا ارشادِ گرامی: ''**من اسلف فی شیئ فلیسلف فی کیل معلوم ، ووزن معلوم الی اجل معلوم.**'' (جو بیع سلم کرنا چاہے وہ کیل ووزن اور مدت مقرر کر لے) (۲) چونکہ ان امور کی لاعلمی موجب نزاع ہوسکتی ہے؛ لہذا اس کا سدِّ باب کرنے کے لئے تعیین ضروری ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ نوع کی جہالت بھی موجب نزاع ہوسکتی ہے، کیونکہ مشتری بہترین چیز خریدنا چاہتا ہے، اس کے برعکس ممکن ہے بائع گھٹیا چیز دیتا ہو، لہذا، جنس، نوع، صفت اور مقدار کی جہالت کا نتیجہ لامحالہ جھگڑوں کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے، علامہ سرخسیؒ نے المبسوط میں جنس نوع اور صفت بیان کرنے کی ایک اور وجہ بھی بیان کی ہے، وہ لکھتے ہیں: بیع سلم کا مقصد حصولِ نفع ہے اور اس کا پتہ مالیت کی مقدار سے چلتا ہے، اور مالیت جنس صفت اور مقدار کے تبدیل ہونے سے بدل جاتی ہے، لہذا ان امور کی تعیین ضروری ہے؛ تا کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو معلوم ہو کہ اس کا مقصد کیا ہے؟

(۳) امام ابوحنیفہؒ ماہرین فن کی فنی مہارت کا اعتراف کرتے ہیں اور اختلاف کی صورت میں ان کے فیصلہ کو مسلم فیہ کے بارے میں معتبر سمجھتے ہیں، جب مشتری کپڑے میں عمدہ ہونے کی شرط عائد کرے اور اس کو سپرد کرتے وقت ان میں اختلاف پیدا ہو، خریدار کہہ رہا ہو کہ یہ عمدہ نہیں اور بائع اسے عمدہ قرار دے، تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حاکم دو ماہرینِ فن کی طرف رجوع کرے اور ان سے دریافت کرے کہ یہ کپڑا جید ہے یا غیر جید؟ کیونکہ حاکم اس امر میں قطعی طور سے نابلد ہے، اس کو ان لوگوں کی رائے تسلیم کرنی پڑے گی، اسی طرح اگر کسی ضائع شدہ چیز کی قیمت ادا کرنے کی ضرورت لاحق ہو تو ماہرین کی خدمات سے استفادہ کیا جائے گا، علامہ سرخسیؒ اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

''اس مسئلہ میں اللہ تعالی کا یہ فرمان اصل الاصول کی حیثیت رکھتا ہے:

﴿فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ (النحل:۴۳) (اگر تمہیں معلوم نہیں تو جاننے والوں سے پوچھ لو)

اگر دونوں ماہر متفق ہو کر کہہ رہے ہوں کہ اس پر عمدہ کا اطلاق تو ہوتا ہے؛ مگر یہ بہت عمدہ نہیں تو ''ربُّ السلم'' (مشتری) کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ بائع نے اپنی شرط پوری کر دی ہے، عقد معاملہ کے وقت مبیع کا جو نام لیا گیا تھا، جس ادنی چیز پر اس کا اطلاق ہوسکے گا وہی مراد لی جائے گی ، کیونکہ اعلی کے لئے کوئی حد مقرر نہیں، جو چیز اچھی ہوگی اس سے اوپر کوئی زیادہ اچھی بھی ہوگی۔''

ہمیں بخوبی معلوم ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کپڑوں کے مسائل میں ایک ماہر تاجر کی طرح ہر شہر کی صنعت وحرفت کی خصوصیات کو مانتے اور ان کے امتیاز اوصاف کو سمجھتے تھے، اسی لئے وہ بیع سلم میں اس قید کو جائز سمجھتے تھے، کہ فلاں شہر کا تیار کردہ کپڑا ہو، مثلاً ہرات کے پارچہ جات میں بیع سلم کو صحیح کہتے تھے، مگر اس کے برعکس اگر وہ یہ کہے کہ ہرات کی گندم خریدنا چاہتا ہوں تو یہ درست نہیں، اس کی وجہ علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

''بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ہرات کے پارچہ جات کی بیع سلم اس لئے جائز ہے کہ ان کے ختم ہو جانے کا واہمہ نہیں، برخلاف اشیاء خوردنی کے؛ کیونکہ ٹڈی دل کے آنے پر کبھی ہرات کی خوردنی اشیاء ختم بھی ہوسکتی ہیں، مگر کاروبار کا خاتمہ نہیں ہوسکتا، لیکن یہ بڑی کمزور بات ہے، فرق کی اصل وجہ یہ ہے

کہ کپڑے کی نسبت جو ہرات کی جانب کی گئی ہے، یہ مسلم فیہ کی جنس بتانے کے لئے ہے، ایک مقام کی تعیین کے لئے نہیں؛ کیونکہ ''ہروی کپڑے'' کا یہ معنیٰ ہے کہ جو ایک خاص انداز سے بُنا گیا ہو، خواہ وہ ہرات میں بُنا گیا ہو یا کسی دوسری جگہ، اس کو ''ہرات کا کپڑا'' کہیں گے، کتاب میں اسی جانب اشارہ ہے، جہاں یہ کہا گیا ہے، کپڑے کو ہرات کی جانب منسوب کرنا اسی طرح ہے جیسے غلہ جات میں سے گندم کی تعیین کرنا، یعنی اس سے بیانِ جنس مقصود ہے، اور اگر کہا جائے ''ہرات کی گندم'' تو اس سے مراد وہی گندم ہوگی جو ہرات کے شہر میں پیدا ہوتی ہو، دوسری جگہ کی گندم کو ہرات کی گندم نہیں کہہ سکیں گے، اگر چہ اسی قسم کی ہو، اس میں ایک جگہ کی تعیین پائی جاتی ہے، اسی لئے اس کے ختم ہوجانے کا خطرہ ہوتا ہے''۔ (المبسوط: ج:۱۲، ص:۷۵)

اس سے معلوم ہوا کہ فقہ حنفی میں کپڑوں کے شہروں کی جانب منسوب کرنے کو صناعت کی ایک خاص قسم بیان کرنے پر محمول کیا جاتا ہے، نہ کہ ایک مقام کی تعیین پر، یقیناً یہ اسی شخص کا کلام ہوسکتا ہے جو بازاروں کے اخبار واحوال اور معاملات کے اغراض ومقاصد سے آگاہ ہو۔

تجارتی مسائل میں دو امور امام ابوحنیفہؒ کے پیش نظر تھے: (۱) امانت ہر لحاظ سے (۲) دھوکہ وفریب سے کلی اجتناب۔

یہ درست ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اس بات کے حریص تھے کہ بیع سلم میں دھوکہ وفریب کا کوئی امکان نہ رہے، اور یہ حرص اس شرط کی موجب ہوئی، تاکہ آغازِ کار ہی میں یہ معاملہ پختہ ہوجائے، مگر وقت ادائیگی کے بعد آپ نے اس میں مسامحت سے کام لیا، اگر چہ ادائیگی کی نوبت ابھی نہ آئی ہو، اور مسلم فیہ ختم ہوجائے، کہیں اس کا وجود نہ ہو، اس ضمن میں امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مسلم فیہ کے ختم ہونے سے بیع فسخ نہ ہوگی، کیونکہ اس میں بڑی حد تک دھوکہ کے امکانات باقی نہیں رہے اور مسلم فیہ عقدِ معاملہ سے لے کر وقت تسلیم تک لوگوں میں موجود رہی؛ بس اسی سے یہ معاملہ پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا، لہٰذا اس معاملہ میں استحکام پیدا ہونے اور دھوکہ وفریب کے باقی نہ رہنے کے بعد اگر عارضی طور سے مبیع کہیں موجود نہیں رہا تو اس سے وہ معاملہ باطل نہیں ٹھہرے گا، کیونکہ اس میں تمام احکام کے بروقت پائے جانے کے امکانات پہلے موجود رہ چکے ہیں، نیز اس لئے کہ جس طرح یہ چیز عارضی طور پر فی الحال موجود نہیں رہی، اسی طرح موجود بھی ہوسکتی ہے، پھر جونہی ملے گی خریدار کے سپرد کردی جائے گی۔

امام زفرؒ اس کے خلاف ہیں کہ جب مسلم فیہ وقتِ تسلیم گزرنے کے بعد ختم ہوجائے تو معاملہ باطل ہوجائے گا اور رأس المال واپس کردیا جائے گا، کیونکہ ختم ہونے کی بنا پر ادائیگی کا امکان نہیں رہا، لہٰذا یہ معاملہ اسی طرح باطل ٹھہرے گا جیسا کہ اس صورت میں جب کہ مبیع خریدار کو دینے سے پہلے بائع کے ہاتھ میں ضائع ہوجائے، کیونکہ ایک ایسے مبیع کی ادائیگی سے عاجز ہونا -- جس کے اوصاف مذکور ہوں- اسی طرح ہے جیسے ایک معین اور موجود مبیع کا ضائع ہوجانا۔ (بدائع)

بیع سلم میں خیار رؤیت وخیارِ شرط:

چونکہ رأس المال پر مجلس بیع میں قابض ہونا شرط ہے؛ لہٰذا بیع سلم کو عدم جواز اور بطلان سے محفوظ رکھنے کے لئے فقہاء نے ایسے اختیارات سے منع کیا ہے جو بیع کے حکم کو مجلس میں نافذ ہونے کے بجائے اس کو متأخر کردیتے ہوں، یا جن اختیارات کی بنا پر بیع سلم بائع اور مشتری میں سے ایک کے لئے یا دونوں کے لئے لازم نہ رہتی ہو۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء بائع ومشتری میں سے کسی کے لئے بھی خیارِ شرط کو جائز نہیں سمجھتے، کیونکہ خیار شرط کامل قبضہ سے مانع ہوتا ہے، کامل قبضہ اسی صورت میں ہوتا ہے جب وہ عقدِ بیع کے نتیجہ میں حاصل شدہ ملکیت پر مبنی ہو، مگر خیارِ شرط ثبوتِ احکام سے مانع ہوتا ہے، اور بیع کے معاملہ کو پختہ ہونے سے روکتا ہے، لہٰذا بائع رأس المال کا مالک نہ ہوگا، اور ملکیت سے قبل بائع ومشتری کے باہم الگ ہونے سے بیع کا باطل ہونا لازم آئے گا، بنابریں جب بائع ومشتری میں سے کوئی ایک مدت معلومہ تک اپنے لیے خیار کی شرط مقرر کرلے اور اسی شرط پر وہ ایک دوسرے سے الگ ہوں تو بیع درست نہ ہوگی، اگر چہ قبضہ ہوچکا ہو، کیونکہ یہ قبضہ ملکیت پر مبنی نہیں ہے، لیکن اگر اختیار والا مجلس برخاست ہونے اور رأس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے اپنا اختیار ساقط کردے تو بیع کا معاملہ سمجھا جائے گا، کیونکہ مجلس میں مکمل قبضہ سے سببِ بطلان دور ہوجائے گا، اور بیع صحیح ہوگی، جہاں تک قبضہ کا تعلق ہے تو وہ صحتِ عقد کے لئے شرط نہ تھا؛ بلکہ اس لئے تھا کہ وہ معاملہ بعد میں صحیح رہے، قرض کی بیع اور قرض کے عوض والی صورت پیدا ہوکر کہیں باطل نہ ہوجائے۔

آپ اس بات کے بڑے حریص ہیں کہ معاملات انجام دیتے وقت جو الفاظ بائع ومشتری سے صادر ہوں امکانی حد تک ان کا مدلول باقی رکھا جائے اور اس سے عدول نہ کیا جائے اور جن جائز مقاصد کے حصول کے لئے ناجائز ذرائع کو اختیار کیا ہو اس سے ان کو روکا جائے، آپ اس بات کا خاص خیار رکھتے

تھے کہ معاملات کو جاری رکھنے کی اساس صحیح ہونی چاہئے، تاکہ تدلیس وخیانت کے آثار باقی نہ رہیں، امام ابوحنیفہؒ ایک تاجر فقیہ کی حیثیت سے جانتے تھے، کہ بازار میں لوگ کیسی کیسی (معاملاتی) بیماریوں میں مبتلا ہیں، چنانچہ آپ ان کا علاج ڈھونڈنے میں کامیاب ہو گئے، آپ نے ان کو ایک جائز دائرہ میں محدود کر دیا، جس سے متجاوز نہ ہونے دیا، پھر مرض کا جو علاج تجویز کیا وہ بیماری کے بالکل مطابق تھا، اس سے ادھر ادھر نہ تھا۔

امام ابوحنیفہؒ اسی طرح فقہ اسلامی کے تجارتی امور سے متعلقہ مسائل میں امانت مطلقہ کی راہ پر جادہ پیما (گامزن، راہ گر) رہتے تھے اور امانت کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے نہ پاتا تھا، تجارتی امور میں آپ کو جو مہارت تامہ حاصل تھی اور لوگوں کے حالات اور ان کے عرف وعادت جو کامل واقفیت رکھتے تھے، وہ علاوہ ازیں ہے۔

گزشتہ مباحث میں ہم نے جو مسائل ذکر کئے ہیں ان کا یہ معنی ہرگز نہیں کہ ہم ان فقہی مسائل کو کامل شرح وبسط سے بیان کرنا چاہتے ہیں؛ بلکہ مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر چند مثالیں ہم نے اس لئے ذکر کی ہیں؛ تاکہ امام صاحبؒ کی عقل ودانش، فقیہانہ فکر ونظر، دیانت پر مبنی تجارت سے آپ کا تاثر، امانت کے اختیار کرنے میں تشدد اور اس کا التزام، نیز فقہ حنفی میں ان امور کا ظہور وغیرہ جملہ امور پر روشنی ڈالی جاسکے، اور بتایا جاسکے کہ فقہ حنفی کیونکر ان اوصاف سے بہرہ ور ہے۔

احناف کے نزدیک بیع باطل وفاسد کے درمیان فرق کی وجہ

افعال شرعیہ وافعال حسیہ کے درمیان فرق کی بنیاد

بیع فاسد کے سلسلے میں احناف کی شرطوں وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

بیع فاسد وہ بیع ہے جو وصف میں فاسد ہو، اصل میں صحیح ہو۔ اصلا بیع صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عاقدین میں ایجاب وقبول کی اہلیت ہو، مبیع اور ثمن (عوضین) فی نفسہ مال ہوں اور مبیع بائع کا مملوک مال ہو؛ ان سب کے علاوہ کسی دوسرے سبب سے عقد میں فساد واقع ہو تو بیع فاسد ہے؛ اس فساد کے اسباب درج ذیل ہیں:

فساد بیع کا پہلا سبب:

بیان ثمن میں کوئی خرابی ہو۔ اس کی دو صورتیں ہیں:

(الف) بیان ثمن میں مفضی الی المنازعت جہالت ہو۔ خواہ جہالت ثمن کی جنس میں ہو، وصف میں ہو، مقدار میں ہو یا مدت میں ہو۔

(ب) کوئی مارکیٹ قیمت رائج نہ ہو یا ہر اکائی (چیز) کی قیمت متفاوت ہو ایسی اشیاء کی بیع میں ثمن بیان نہ کرنا۔

فساد بیع کا دوسرا سبب:

مبیع کے متعلق کوئی خرابی ہے۔ اس کی درج ذیل صورتیں ہیں۔

(الف) مبیع میں مفضی الی المنازعت جہالت ہو مبیع کی جہالت عامہ بیع فاسد کر دیتی ہے، خواہ جنس میں جہالت ہو، تعیین میں ہو یا مقدار میں ہو۔

(ب) مبیع غیر مقدور التسلیم ہو، (یعنی بائع اپنی مبیع مشتری کے قبضہ میں دینے پر قادر نہ ہو)۔

اگر یہ عدم قدرت اس وجہ سے ہو کہ مبیع کا وہ مالک ہی نہیں تو بیع باطل ہے، مثلا ہوا میں اڑتا ہوا غیر مملوک پرندہ بیچے۔ لیکن بوقت بیع ہوا میں اڑنے والا پرندہ اگر بائع کا مملوک ہو اور عادتاً مالک کے پاس لوٹ آتا ہو تو اس کی بیع درست ہے، اور اگر لوٹ کر آنا یقینی نہیں تو بیع فاسد ہوگی۔

(ج) مبیع بائع کے قبضہ میں نہ ہو۔ یعنی ملوک تو ہو مگر ابھی تک وہ بائع کے ضمان میں نہ آئی ہو۔ اس لیے غیر مقبوض کی بیع درست نہیں۔

فساد بیع کا تیسرا سبب:

عقد میں پائی جانے والی خرابی ہے۔ وہ یہ کہ مقتضائے عقد کے خلاف اور معاملہ سے غیر متعلق شرط سے عقد مشروط کیا جائے۔ نیز عرف عام میں بھی ایسی شرط کا رواج نہ ہو۔ عرف نہ ہو ایسے معاملات میں صفقۃ فی صفقۃ (ایک عقد میں دو عقد) کی شرط کرنا بھی اسی حکم میں شامل ہے۔

بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ متعاقدین پر اس کو فسخ کر دینا واجب ہے، البتہ اگر مشتری مبیع پر قبضہ کر لے تو وہ اس کا ناجائز (خبیث) طریقہ پر مالک ہو جائے گا۔ درج ذیل احکام اس قاعدے پر متفرع ہیں:

(الف) بیع کا یہ طریقہ ناجائز ہے، اس لیے ایسی بیع کرنا جائز نہیں۔ بائع و مشتری کے لیے ایسی بیع نافذ کرنے (باقی رکھنے) سے بچنا ضروری ہے۔

(ب) بیع فاسد میں اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا ہے تو وہ اس کا مالک نہیں بنے گا اور قبضہ یا قبضہ کے فائدہ دینے والے تصرفات کے سوا دوسرے کوئی تصرفات اس میں نافذ نہ ہوں گے، مثلاً مشتری بائع کو ہی بیع فاسد سے خریدے ہوئے گندم پیسنے کا حکم دے۔

اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا، چاہے حقیقی ہو یا حکمی، تو بھی متعاقدین پر اس بیع کو فسخ کرنا واجب ہے۔

مشتری اگر مبیع پر قبضہ کر لے تو اس مبیع پر اس کی ملکیت ناجائز (خبیث) ہوگی، اس لیے کھانے پینے، پہننے یا دوسرے طریقوں سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا، ہاں اگر سبب فساد زائل کر کے عقد جدید کرے تو انتفاع درست ہوگا۔

بیع فاسد میں مشتری مبیع پر قبضہ کر لینے سے اس کا مالک بن جاتا ہے، گرچہ ناجائز (خبیث) ملکیت ہی سہی، اس لیے اس چیز میں مشتری کا مالکانہ تصرف نافذ ہوگا، مثلاً وہ چیز کسی اور کو بیچ دے تو بیع درست ہوگی، البتہ نفع پاکیزہ نہ ہوگا اور اسکا صدقہ کر دینا واجب ہے۔

بیع فاسد کی صورت میں مبیع مشتری کے پاس موجود نہ رہے، مثلاً ہلاک ہو جائے یا اس میں ایسا تصرف کر دے کہ وہ واپسی کے قابل نہ رہے تو فسخ کے حکم کے مطابق اس چیز کا مثل یا اس کی قیمت کا ضمان ادا کرے اور ثمن واپس لے لے۔

بیع فاسد میں بائع کو مبیع لوٹانا درج ذیل صورتوں میں درست نہ ہوگا:

(الف) مبیع مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے۔

(ب) مشتری مبیع میں ایسا تصرف کر دے جس سے مبیع میں اس کی ملکیت ہی ختم ہو جائے، مثلاً مبیع بلا کسی خیار (حتمی طور پر) آگے بیچ دے، یا ہبہ کر کے موہوب لہ کے قبضہ میں دے دے اور رجوع نہ کرے یا صحیح طریقے سے مبیع وقف کر دے یا مبیع کے متعلق وصیت کر کے وفات پا جائے۔

(ج) مشتری یہ مبیع کسی تیسرے شخص کے پاس رہن رکھ دے اور یہ رہن واپس نہ آئے۔ قرض ادا کر کے جب رہن نکال لیا جائے تو بیع فسخ کر کے مبیع واپس کرنے کا حکم دوبارہ لوٹ آئے گا۔

(د) مشتری مبیع میں کچھ زیادتی لاحق کر دے، جو مبیع سے متولد تو نہ ہو البتہ متصل ہو اور علیحدہ نہ ہو سکے۔ جیسے کپڑا رنگ کروا دے، سلوا دے، زمین میں تعمیر یا شجر کاری کر دے۔

مشتری کے قبضہ کے دوران مبیع میں کچھ نقصان ہونے کی صورت میں نقصان کے اسباب کے اعتبار سے حکم مختلف ہوگا۔ اس کی تین قسمیں ہیں:

(الف) مشتری کے فعل سے نقصان ہو جائے، مثلاً بیع فاسد سے خریدا ہوا کپڑا کاٹ دے۔

یا مبیع کے فعل سے نقصان ہو، مثلاً بیع فاسد سے خرید کردہ جانور میں جانور کی کسی حرکت سے کوئی عیب پیدا ہو جائے۔

آفت سماوی سے کوئی عیب پیدا ہو جائے، مثلاً جانور کو ایسی بیماری لگ جائے جس سے اس کی قیمت کم ہو جائے۔

ان صورتوں میں بائع مبیع مع ارش یعنی نقصان کے ضمان کے ساتھ واپس لے گا اور مشتری کے واپس کرنے کی صورت میں بائع کو اس طرح (ناقص مبیع ضمان کے ساتھ) واپس لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ ضمان کے ساتھ مبیع واپس لینے کے بعد اگر نقصان زائل ہو جائے تو بائع پر ضروری ہے کہ مشتری کو ارش یعنی نقصان کے عوض لیا ہوا ضمان واپس لوٹا دے۔

(ب) مبیع میں نقصان بائع کے فعل سے ہو تو اس صورت میں نقصان کر کے بائع اپنی مبیع واپس لینے والا سمجھا جائے گا، چنانچہ مبیع مشتری کے پاس ہو تو ناقص حالت میں ہی بائع کو لوٹا دے اور مشتری پر نقصان کا کوئی ضمان نہ ہوگا اور اگر اسی نقصان کے بعد یہ مبیع مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے اور مشتری نے بائع کو مبیع پر قبضہ سے روکا نہ تھا تو بائع کے ضمان میں ہلاک ہوگی، (کیوں کہ اپنی تعدی سے اس نے مبیع اپنے تصرف میں کر لی تھی اور حقیقی قبضہ میں مشتری کے طرف سے کوئی رکاوٹ حبس بھی نہ تھی۔)

(ج) مبیع میں اجنبی کے فعل سے نقصان ہو، تو بائع کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو نقصان کا ضمان مشتری سے وصول کرے اور مشتری جنایت کرنے

والے سے وصول کرلے، یا بائع براہ راست جنایت کرنے والے سے ضمان وصول کرے، اس صورت میں جنایت کرنے والا مشتری سے وصول نہ کرے گا۔

(اسلامی قانون خرید وفروخت: ۸۶ تا ۹۰)

وقدّمنا أنّ هذا الحكم (البيع الفاسد يفيد الملك بعد القبض) مختصٌ بالحنفية، أما الشافعية وغيرهم، فلافرق عندهم بين البيع الفاسد والباطل، فالفاسدُ على اصطلاح الحنفية باطل عندهم، فلايُفيد الملك حتى بالقبض، لأنه محظور، فلايُنالُ منه نعمةُ الملك وهذا مبنيٌ على مسئلةٍ أصولية من أن النهي عن الأفعال الشّرعية لايُفيد تحقّقَ الفعل عندهم، بل يقتضى بطلانه. وموقف الحنفية أن النّهي يُقرّر المشروعية لاقتضاءه التّصوّر، وإنّ ركنَ البيع ههنا قد صدر من أهله فى محلّه، فوجب القولُ بانعقاده. فنفسُ البيع مشروع، وبه تُنال نعمة الملك، وإنما المحظور مايُجاوره، كمافى البيع وقت النداء. وبسبب هذا المحظور قلنا إنه يجب الامتناعُ عن تنفيذه قبل القبض، وفسخُ البيع بعده.

وأما أنه ملك خبيثٌ، فلأنه حصل بطريق غير مشروع، فلايحل له الانتفاع به بأكل أو شرب أو لُبس، ولا يجوز للمشترى التصرّف فيه.

وبالرغم من أنّ غير الحنفية لم يُفرّقوا بين اصطلاح "البيع الباطل" و "البيع الفاسد" من حيث المبدأ، ولكنهم رتّبوا بعض الآثار فى العقد الفاسد، كماسيأتى فى النقطة الآتية إن شاء الله تعالى. (فقه البيوع: ۹۶۳-۹۶۲)

نہی کی دو قسمیں ہیں:

(۱) نہی عن الافعال الحسیہ یعنی افعال حسیہ سے نہی (۲) نہی عن الافعال الشرعیہ یعنی افعال شرعیہ سے نہی۔

نہی عن الافعال الحسیہ یعنی افعال حسیہ سے روکنے کا مفہوم

افعال حسیہ (واحد: فعل حسی) وہ افعال ہیں جنہیں انسان حسی طور پر جانتا سمجھتا ہو اور جن کا سمجھنا شریعت کے وارد ہونے پر موقوف نہ ہو، یعنی وہ افعال کہ جن کے معنی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے ہی معلوم ہوں اور وہی معنی شریعت کے وارد ہونے کے بعد بھی باقی رکھا گیا ہو اور ان میں کوئی تبدیلی نہ کی ہو۔ شریعت میں کچھ افعال حسیہ ایسے ہیں جن پر نہی وارد ہوئی ہے، جیسے زنا، شراب کا پینا، جھوٹ بولنا اور ظلم کرنا۔ لہذا جن افعال حسیہ سے روکا گیا ہے انہی کی طرف نسبت کرتے ہوئے، ہم نہی عن الافعال الحسیہ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔

تمام افعال حسیہ پر نہی وارد نہیں ہوئی بلکہ وہ افعال حسیہ جن پر نہی وارد ہوئی ہے وہی نہی عن الافعال الحسیہ کی اصطلاح بولتے وقت مراد ہوتی ہے، جیسا کہ اوپر گزرا کہ زنا، شراب نوشی، جھوٹ بولنا، ظلم کرنا وغیرہ افعال حسیہ ہیں، جن کے معانی شریعت کے وارد ہونے سے قبل بھی لوگوں کو معلوم تھے، البتہ ان کا حکم شرع پر موقوف ہے جیسا کہ ہم نے جان لیا کہ یہ وہ افعال حسیہ ہیں جن پر شریعت نے نہی وارد کیا ہے۔

نہی عن الافعال الشرعیہ یعنی افعال شرعیہ سے روکنے کا مفہوم

افعال شرعیہ وہ افعال ہیں جن کا سمجھنا شریعت پر موقوف ہو اور انسان ان کا معنی ومفہوم اپنی ذاتی قدرت سے نہ سمجھ سکتا ہو، ہاں جب شریعت نے ان افعال کے معنی کو بتادیا تبھی وہ معنی انسان کی سمجھ میں آتے ہوں۔ یعنی افعال شرعیہ وہ ہیں جن کا مفہوم شریعت کے وارد ہونے اور بتانے سے پہلے کچھ اور تھا لیکن شریعت نے آکر ان میں تبدیلی کی اور ان کا مخصوص نوعیت پر مشتمل مفہوم متعین کیا، جیسے صوم، صلوۃ اور بیع وغیرہ۔ صوم کہ شریعت کے وارد ہونے سے پہلے مطلقا ''امساک یعنی روکنے'' کو کہا جاتا تھا مگر شریعت نے نیت کے ساتھ صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک کھانے پینے اور جماع سے بچنے کا نام صوم (روزہ) قرار دیا، لہذا صوم کا یہ معنی سمجھنا شریعت پر موقوف ہے، یعنی شریعت کے بتانے سے یہ معنی انسان کی سمجھ میں آیا۔ اسی طرح شریعت کے وارد ہونے سے قبل صلوۃ کا لغوی معنی محض دعا تھا، شریعت کے بتانے سے پہلے لوگ ان کی حقیقت اور طریق ادا سے واقف نہ تھے؛ لیکن جب شریعت وارد ہوئی تو اس نے چند مخصوص افعال کا نام صلوۃ (یعنی نماز) قرار دیا، پھر لوگ ان کی حقیقت اور طریق ادا سے واقف ہوئے۔ اسی طرح بیع مطلقا مال کے بدلے مال دینے کو کہتے ہیں، مگر شریعت نے بائع اور مشتری کی اہلیت، مبیع کا قابل فروخت ہونا وغیرہ امور کا اس میں اضافہ کردیا۔ اس لیے انہیں (صوم، صلوۃ اور بیع

کو) افعال شرعیہ کہا جاتا ہے۔اب یہ سمجھنا آسان ہوگا کہ افعال شرعیہ سے روکنے کا نام نہی عن الا فعال الشرعیہ ہے۔

لیکن وہ کون سے افعال شرعیہ ہیں جن کے لیے بعض صورتوں میں نہی وارد ہوئی ہے؟ تو اس کے جواب میں فقہائے کرام کچھ مثالیں دیتے ہیں، مثلاً عیدالاضحیٰ میں روزہ رکھنا، اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا، ایک درہم کو دو درہم کے بدلے بیچنا، وغیرہ ایسے افعال شرعیہ ہیں جن پر نہی وارد ہوئی ہے۔اس کی مزید تفصیل آگے ملاحظہ فرمائیں۔

نہی عن الا فعال الحسیہ کی مثالیں جیسے زنا، شراب نوشی، جھوٹ بولنا، ظلم کرنا وغیرہ جرائم سے قرآن وسنت میں نہی وارد ہوئی ہے، اسی لیے ان سے نہی؛ نہی عن الا فعال الحسیہ سے ہوگی۔نہی عن الا فعال الحسیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ (یعنی وہ چیز جس کو کرنے سے شریعت نے روکا ہو) بعینہ وہ چیز ہوگی جس پر نہی وارد ہوئی ہے، یعنی جس فعل سے نہی کی گئی ہے بعینہ اسی فعل سے روکنا مقصود ہو اور جب اسی فعل سے روکنا مقصود ہوتا ہے تو اس فعل کی ذات قبیح ہوگی، لہذا اس صورت میں اس فعل کو قبیح لعینہ کہا جائے گا۔اب جو چیز قبیح لعینہ (یعنی جو اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہو) ہوگی وہ فعل کبھی بھی مشروع (جائز) نہیں ہوگا، مثلاً زنا، شراب نوشی، ظلم ودہشت گردی، کسی آزاد انسان کی خرید وفروخت کرنا وغیرہ ایسے افعال حسیہ ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہیں، یعنی اس کی ذات میں برائی ہوتی ہے جو برائی اس سے کبھی جدا نہیں ہوسکتی، لہذا کسی بھی صورت میں یہ افعال اصلا مشروع نہیں ہوں گے۔

تاہم اصولیین نے افعال حسیہ کے حکم میں اس بات کا بھی اضافہ کیا ہے کہ اگر کوئی ایسی دلیل آجائے جس سے یہ معلوم ہوجائے کہ فعل حسی بھی ذات کے اعتبار سے قبیح نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے قبیح ہے یعنی دلیل ایسی ہو جو یہ بتائے کہ وہ فعل حسی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے مگر وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہے، تو اس فعل کو بھی قبیح لغیرہ کہا جائے گا، مثلاً حالت حیض میں شوہر کا بیوی سے وطی کرنا، تو یہ استثنا کی صورت ہے جس میں وطی کرنا ایسا فعل حسی ہے جو قرآن کی دلیل (قل ھُوَ اَذًی) کی وجہ سے قبیح لغیرہ ثابت ہے نہ کہ قبیح لعینہ۔

نہی عن الا فعال الشرعیہ کا معنی ومفہوم پہلے بیان ہو چکا۔عیدالاضحیٰ میں روزہ رکھنا، اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا، ایک درہم کو دو درہم کے بدلے بیچنا، وغیرہ ایسے افعال شرعیہ ہیں جن کو کرنے سے شریعت نے منع کیا ہے، اسی وجہ سے ان سے نہی کو نہی عن الا فعال الشرعیہ کہا جاتا ہے۔نہی عن الا فعال الشرعیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ (یعنی جس چیز سے نہی کے ذریعے روکا جائے) اس چیز کے علاوہ ہوتا ہے جس کی طرف نہی کی نسبت کی گئی ہے، تو وہ منہی عنہ حسن لنفسہ یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے اچھا ہوتا ہے اور قبیح لغیرہ یعنی کسی غیر کی وجہ سے قبیح (برا) ہوتا ہے، لہذا ایسے فعل کو کرنے والا ایسے حرام کام کا کرنے والا (مرتکب) ہوتا ہے جو کسی غیر چیز کی وجہ سے حرام ہے لیکن اپنی ذات کے اعتبار سے حرام نہیں۔جیسے روزہ رکھنا ایک فعل شرعی ہے جو اپنی ذات میں بہت مبارک فعل ہے مگر ایام نحر میں روزہ رکھنا اللہ تعالی کی میزبانی کو ٹھکرانے کے مترادف ہے، اور اسی طرح نماز بھی ایک فعل شرعی ہے جو اپنی ذات میں عبادت ہے، ایک مبارک عمل ہے، مگر مکروہ اوقات کی وجہ سے ممنوع ہے، تو برائی نماز کی ذات میں نہیں بلکہ اس کے غیر میں یعنی مکروہ وقت میں ہے، جس کی وجہ سے اس وقت میں نماز ممنوع ہے، یہی وجہ ہے کہ نہی عن الا فعال الشرعیہ اپنی اصل میں، اپنی ذات میں ہمیشہ اچھی ہوتی ہیں لیکن اپنے غیر کی وجہ سے ممنوع ہوتی ہیں، تو معلوم یہ ہوا کہ جس سبب کی وجہ سے افعال شرعیہ ممنوع ہوئی ہیں اگر وہ سبب جدا ہوجائے تو نہی بھی اٹھ جائے گی، مگر افعال حسیہ سے نہی کبھی جدا نہیں ہوسکتی۔

نہی عن الا فعال الشرعیہ کے مسئلے میں مفہوم یہ نکلتا ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی درحقیقت ان افعال کے فی ذاتہ جواز ومشروعیت کی سند ہوتی ہے۔تو اس صورت میں شریعت کا یہ کہہ کر نہی وارد کرنا کہ "لا تصوموا في هذه الأيام فانها ايام اكل و شرب" یعنی ان دنوں میں روزہ نہ رکھنا کیوں کہ یہ ایام کھانے اور پینے کے ہیں، اس بات کی طرف مشیر ہے کہ روزہ جیسی پسندیدہ عبادت کو ایام نحر میں بجالا کر اس کے حسن وخوبصورتی کو داغدار نہ کرو۔یونہی تین اوقات مکروہہ (طلوع شمس، استواء شمس اور غروب شمس کے وقت) میں شریعت کا نماز جیسی بہترین عبادت کو نہ پڑھنے کا حکم دینا یہ مفہوم رکھتا ہے کہ نماز جیسی اعلی چیز کو مکروہ وقت میں ملوث کر کے اس کی قدر وقیمت نہ گھٹاؤ۔

افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد ان افعال کی مشروعیت باقی رہتی ہے یا نہیں؟ اس میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال بالکل مشروع نہیں رہتے، یعنی ذات اور وصف دونوں اعتبار سے غیر مشروع رہتے ہیں، گویا وہ اسی طرح ہوجاتے ہیں جس طرح افعال حسیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال بالکل مشروع نہیں رہتے۔اس کے برعکس امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک افعال حسیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال حسیہ تو بالکل مشروع نہیں رہتے لیکن افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد بھی ان افعال

کی مشروعیت باقی رہتی ہے اوران کا کرنے والاحسن لذاتہ اور قبیح لغیرہ کا ارتکاب کرنے والاشمار ہوتا ہے۔اس کا حاصل یہ ہے کہ افعال شرعیہ جس طرح نہی سے پہلے مشروع تھے اس طرح نہی کے بعد بھی مشروع رہیں گے،البتہ جو نہی وارد ہوئی وہ ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہے،تو غیر کی وجہ سے ہی اس مشروع فعل سے روکنا مقصود ہوتا ہے۔اس کی دلیل یہ ہے کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد بھی اگر بالکل مشروع نہ رہیں تو یہ فعل شرعی بندے کی قدرت اور اختیار میں بھی نہ رہے گا اور بندہ اس فعل شرعی کو کرنے سے عاجز ہوجائے گا اور اس صورت میں فعل شرعی کی نہی عاجز کے لیے نہی ہوجائے گی اور عاجز کو منع کرنا ایک فعل عبث ہے اور شریعت کی طرف فعل عبث محال ہے۔لہذا افعال شرعیہ کا نہی کے بعد مشروع نہ رہنا محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے تو بات ثابت ہوگئی کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد اسی طرح مشروع رہیں گے جس طرح وہ نہی سے پہلے مشروع تھے۔لیکن یہ بات ضرور یاد رکھیں کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع رہتے ہیں مگر اپنے کسی وصف یا غیر کے اعتبار سے غیر مشروع رہتے ہیں اور یہ دونوں باتیں کسی ایک موقع پر جمع ہوسکتی ہیں۔

اس مضمون کی تفصیل اس طرح سمجھیں کہ اللہ تعالی انسان کو ان کاموں سے روکتا ہے یا نہی جاری فرماتا ہے جو اس انسان کے اختیار میں ہوں۔جس چیز کا اس بندے کو اختیار اور قدرت ہی نہیں اس سے روکنا فعل عبث ہے جو اللہ تعالی کی شان کے لائق نہیں۔مثلاکسی اندھے سے کہنا کہ کسی عورت کو بری نظر سے نہ دیکھو،تو یہاں بری نظر سے دیکھنے سے روکنا یا نہی کرنا یقینا فعل عبث ہے۔ہر کام کی قدرت وصلاحیت اس کے حال کے مطابق ہوتی ہے،افعال حسیہ میں بندے کو قدرت واختیار یہ ہے کہ وہ حسی طور پر ان کاموں کو انجام دے سکتا ہے،مثلاحسی طور پر اسے قدرت ہے کہ وہ جھوٹ بول سکتا ہے یا زنا کرسکتا ہے مگر اس کے باوجود وہ اللہ رب العزت کی نہی پر نظر کرتے ہوئے جھوٹ بولنے یا زنا کرنے سے باز رہتا ہے پھر یہی وہ سبب ہے جس کی وجہ سے وہ اجر وثواب پاتا ہے۔اگر اس بندے کو کرنے یا نہ کرنے کی صلاحیت وقدرت ہی نہیں ہوتی تو کچھ ثواب بھی نہ پاتا،مثلا اندھے کو کسی عورت پر بری نظر ڈالنے سے باز رہنے کا کوئی ثواب نہیں کیونکہ وہ ایسا کرہی نہیں سکتا۔اسی طرح افعال شرعیہ میں قدرت واختیار یہ ہے کہ وہ کام فی ذاتہ اس لائق ہے کہ اسے انجام دیا جائے اور وہ کام اللہ تعالی کے نزدیک پسندیدہ عمل ہے مگر پھر بھی کسی خارجی وجہ سے کام سے روکا گیا ہے۔اگر اس ذاتی حسن کا اور فی ذاتہ جواز ومشروعیت کا اعتبار ہی نہ کیا جائے تو وہ شرعی اختیار ہی ختم ہوگیا جس کی بنا پر نہی کی اتباع سے ثواب حاصل ہوتا ہے۔لہذا اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد بھی ان افعال شرعیہ کا مشروع ہونا ثابت ہے مگر چونکہ کسی غیر کی وجہ سے نہی وارد ہوئی ہے لہذا اس کا ارتکاب حرام کا ارتکاب کرنا ہوگا۔

شیخ وہبہ زحیلی اصول الفقہ الاسلامی میں تحریر فرماتے ہیں:

آراء العلماء في اقتضاء النهي الفساد أو البطلان:

شغلت هذه القضية العلماء لما لها من آثار عديدة في المسائل في نطاق المعاملات، وكان الحنفية سبب إثارة البحث فيها لتفرقتهم بين الفاسد والباطل، ومنشأ الخلاف بينهم وبين غيرهم هو أثر النهي في المنهي عنه من المعاملات.

وتفصيل القول في أثر النهي في الأحكام الشرعية ما يأتي:

أولاً: اتفق الأصوليون على أن النهي في الأمور الحسية (وهي التي تعرف بالحس أو التي لها وجود حسي فقط) كالزنى والقتل وشرب الخمر والغيبة والكفر، يدل على الفساد أي البطلان؛ لأن النهي عن الأفعال الحسية دليل على كونها قبيحة في ذاتها، إلا إذا قام الدليل على خلافه أي كونها قبيحة لمعنى لا في ذاتها، وإنما لمعنى آخر كوطء الحائض، فإنه منهي عنه لا لذاته وإنما لما يترتب عليه من الأذى، بدليل قوله تعالى: ﴿قل هو أذى﴾. ولهذا يثبت بوطء الحائض الحل للزوج الأول في المطلقة ثلاثاً، والنسب، وتكميل المهر، والإحصان وسائر الأحكام المترتبة عليه.

ثانيا: اتفق الأصوليون أيضًا على أن النهي عن التصرفات الشرعية (وهي التي لا تعرف إلا من طريق الشرع) يدل على البطلان أيضاً إذا كان النهي متوجهاً إلى المحل المعقود عليه، كالنهي عن بيع الجنين في بطن أمه، والنهي عن بيع الزرع المعين قبل وجوده؛ لأن محله معدوم لم يوجد، والعقد لا يقوم إلا بالمحل.

ثالثاً: اختلف العلماء في أثر النهي عن التصرفات الشرعية إذا كان النهي متجهًا إلى أمر مقارن للعمل غير لازم له، أي تعلق النهي بمعنى في غير النهي عنه، كالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة أو بالثوب المغصوب أو المسروق، أو بماء مغصوب، والذبح

بسكين مغصوب.....والنهي عن البيع وقت النداء (الأذان) لصلاة الجمعة ونحوه.

فقال الجمهور : النهي لا يقتضي بطلان العمل ولا فساده، بل يبقى العمل صحيحاً ، ولكنه يكون حرامًا عند الأكثرين، ومكروهاً تحريماً عند الحنفية.

واستدل الحنفية بأدلة، منها:

١ - إن النهي يدل على كون المنهي عنه معصية ، لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلاً ، فنقول بصحة التصرف ، لا بإباحته.

٢ - إذا نهى الشرع عن شيء لوصف لازم له، كان النهي مقتضياً بطلان هذا الوصف فقط، ما دام لم يخل بحقيقة الشيء أو أصله بوجود ركنه ومحله، فيبطل الوصف، وتبقى الحقيقة على ما هي عليه. قال أبو حنيفة: أصل الماهية سالم عن المفسدة، والنهي إنما هو في الخارج عنها، فلو قلنا بالفساد مطلقًا لسوينا بين الماهية المتضمنة للفساد، وبين السالمة عن الفساد، ولو قلنا بالصحة مطلقاً لسوينا بين الماهية السالمة في ذاتها وصفاتها ، وبين المتضمنة للفساد في صفاتها ، وذلك غير جائز ، فإن التسوية بين مواطن الفساد، وبين السالم عن الفساد خلاف القواعد، فتعين أن يقابل الأصل بالأصل، والوصف بالوصف.

فنقول: أصل الماهية سالم عن النهي ، والأصل في تصرفات المسلمين وعقودهم الصحة، حتى يرد نهي، فيثبت لأصل الماهية الأصل الذي هو الصحة، ويثبت للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة للمفسدة الوصف العارض، وهو النهي، فيفسد الوصف دون الأصل، وهو المطلوب.

قال القرافي المالكي بعد إيراد قول أبي حنيفة هذا: وهو فقه حسن. (الفروق: الفرق السبعون، ص: ٨٢-٨٤، ج: ٢)

٣- قد وجدنا في الشريعة نهياً وتحريماً يقارن الصحة والإجزاء فدل على أن النهي لا يقتضي الفساد، وذلك مثل البيع في حال النداء للجمعة، والطلاق في الحيض والوطء فيه، والذبح بالسكين المغصوبة، والصلاة في الدار المغصوبة، وفي السترة المغصوبة، والوضوء بالماء المغصوب ، وإقامة الحد بالسوط المغصوب، وما أشبه ذلك، فالمذكور كله جائز، مع كونه محرماً منهياً عنه.

أثر اختلاف العلماء في قاعدة اقتضاء النهي الفساد:

ترتب على اختلاف العلماء في أثر النهي: اختلافهم فى عقود المعاملات أو اختلافهم في الحكم على العقود المنهي عنها، هل هي فاسدة أو باطلة، وهل الفساد والبطلان مترادفان بمعنى واحد، أو مختلفان؟ أما العبادات فالفساد فيها هو البطلان باتفاق.

وأما المعاملات:

فقال الجمهور: العقود النهي عنها كالبيوع الممنوعة باطلة أو فاسدة بمعنى واحد، سواء أكان الخلل فيها راجعاً إلى أصل العقد أم وصفه، فالفساد والبطلان مترادفان.

وقال الحنفية : العقود المنهي عنها بعضها باطل إذا كان الخلل في ركن العقد أو محله، وبعضها فاسد إذا كان الخلل خارجاً عن الركن والمحل كالشرط المخالف لمقتضى العقد وكالثمنية، فهي صفة تابعة للعقد، فبيع الطير في الهواء والسمك في الماء واللقطة والمغصوب يكون باطلا؛ لأن المحل المعقود عليه معجوز التسليم ، وبيع المجهول أو بثمن مجهول أو بثمن محرَّم شرعاً كالخمر والخنزير فاسد؛ لأن الخلل في وصف العقد؛ وحينئذ يكون الفساد غير البطلان، وحكم البيع الفاسد ، أنه يفيد الملك بالقبض، وحكم الباطل: لا يفيد الملك أصلاً.

فالبطلان : هو مخالفة العمل لأمر الشارع في أصله ووصفه. والباطل: ما خالف أمر الشارع في أصله ووصفه.

والفساد : هو مخالفة العمل لأمر الشارع في وصفه دون أصله. والفاسد: ما خالف أمر الشارع في وصفه دون أصله.

ويراد بأصل العقد: الركن والمحل. ويراد: بوصف العقد: ما كان خارجاً عن الركن والمحل.

(اصول الفقه الإسلامی: ص: ٢٣٦ تا ٢٤١)

شیخ عبدالرحمان الکیلانی "قواعد المقاصد عند الامام شاطبی" میں امام شاطبیؒ کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں:

احناف نے عقد فاسد و باطل میں اس اعتبار سے فرق کیا ہے کہ منہی عنہ کا تعلق اصل عقد (مکمَّل) سے ہے یا اس کے کسی وصف مکمِّل سے:

احناف کے نزدیک عقد فاسد و باطل میں تمیز اس طور پر کی جاسکتی ہے کہ عقد میں پایا جانے والا خلل اصل عقد سے تعلق رکھتا ہے، یا اس کے کسی وصف سے۔ اگر اس کا تعلق اصل عقد سے ہوگا تو ایسا عقد ان کے نزدیک باطل ہوگا، بصورت دیگر فاسد، اسی لئے عقد باطل کی تعریف ان کے یہاں با یں الفاظ کی جاتی ہے۔ "عقد باطل وہ عقد ہے جو اپنے اصل اور وصف ہر اعتبار سے غیر مشروع ہو۔" (سرخسی: الاصول: ۱/۸۱)

اصل عقد سے ان کی مراد ہے عقد کی ہر بنیادی شرط، وہ ان بنیادی شرطوں کو رکن عقد اور شرائط الانعقاد سے تعبیر کرتے ہیں، رکن عقد تو ایجاب و قبول ہیں جب کہ اس کی شرائط ہیں ایجاب و قبول میں موافقت، اتحاد مجلس، عقد کرنے والوں کا تعدد نیز ان کا عاقل ہونا معقود علیہ کا ممکن الوجود اور متعین نیز تعامل کے قابل ہونا۔ (المدخل الفقہی: ۲/۶۵۰)

جب کہ عقد فاسد وہ عقد ہے جس کا کوئی وصف منہی عنہ ہو جب کہ اصل عقد ایسا نہ ہو۔ (المدخل الفقہی: ۲/۶۵۰)

بیع میتہ، جانور کے حمل کی اولاد کی بیع اور پھل کے وجود میں آنے سے پہلے کی بیع کو احناف عقد باطل کی مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں، اس لئے کہ ان عقدوں میں خلل اصل عقد میں (یا بالفاظ دیگر عقد کے جوہری عنصر میں) پایا جاتا ہے۔ عاقد میں اگر اہلیت نہ پائی جائے مثال کے طور پر وہ بچہ ہو یا مجنون تو ایسے عقد کو بھی احناف باطل کہتے ہیں اس لئے کہ اس صورت میں بھی عقد کے ایک جوہری پہلو میں کمی پائی جارہی ہے۔ ایجاب و قبول میں ایسی عدم مطابقت جو الفاظ میں ابہام و التباس کی موجب ہو، کو بھی احناف عقد کے باطل ہونے کا سبب مانتے ہیں، اس لئے کہ ایسی صورت میں خلل عقد کی اصل میں پایا جارہا ہے، لہٰذا عقد کو کالعدم ہی سمجھا جائے گا اور اس کے نتائج مرتب نہیں ہوں گے۔ اس لئے کہ شریعت کی نگاہ میں کالعدم کا حکم حقیقی معدوم کا ہوتا ہے۔

عقد کے اوصاف میں خلل پائے جانے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ خلل عقد کے باہر کے کسی وصف کی وجہ سے پایا جائے۔ مثلاً اذان کے وقت کی بیع، (جس سے اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ میں روکا گیا ہے) کہ یہ بیع منہی عنہ ہے لیکن کسی داخلی سبب کی وجہ سے نہیں بلکہ ایک خارجی سبب (اذان) کی وجہ سے۔ لہٰذا یہ عقد قضاء صحیح ہوگا ہاں دیانتاً مکروہ ہوگا۔ (سرخسی: الاصول: ۱/۸۱)

عقد کے اوصاف میں خلل پائے جانے کی دوسری صورت یہ ہے کہ منہی عنہ وصف کا تعلق عقد کے اندرون سے ہو، جیسے عوض مجہول ہو، ایسی صورت میں عقد فاسد ہوگا، اس لئے کہ خلل عقد کے جس وصف میں پایا جارہا ہے وہ عقد کے اندرونی اوصاف سے تعلق رکھتا ہے، بیرونی اوصاف سے نہیں، یہ خلل ہے: عوض کے مجہول ہونے کی وجہ سے غرر کا امکان، ساتھ ہی یہ خلل عقد کے جوہری عناصر میں بھی نہیں پایا جارہا ہے (کہ عقد باطل ہو)۔

شرط فاسد، ربا، عوضین میں سے کسی ایک کے مجہول ہونے، غرر یا اکراہ کی وجہ سے عقد کے اوصاف میں خلل پایا جاتا ہے۔ (سرخسی: الاصول: ۱/۸۱) اس طرح کے خلل کا اثر عقد کے اوصاف مکملہ پر پڑتا ہے، اصل عقد (مکمَّل) پر نہیں۔

عقد فاسد اور عقد باطل کے درمیان نتائج کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ عقد باطل چنداں نتیجہ خیز نہیں ہوتا یعنی اس کے نتیجے میں ملکیت نہیں پائی جاتی، چاہے مشتری قبضہ ہی کیوں نہ کرلے، اس لئے کہ یہ کالعدم ہوتا ہے۔ جب کہ عقد فاسد منعقد مانا جاتا ہے، اور قبضہ کی صورت میں اس کے نتائج بھی مرتب ہو جاتے ہیں، ہاں متعاقدین میں سے ہر ایک کو اس کے فسخ کا حق حاصل ہوتا ہے، اسی طرح سبب فساد کا ازالہ کرکے اس کو صحیح عقد بنانے کا بھی امکان رہتا ہے۔ (المدخل الفقہی: ۲/۷۰۸) مثلاً اگر دو لوگ تجارت میں شرکت کا عقد کریں، اور نفع میں تناسب مجہول ہو تو ایسی صورت میں عقد فاسد ہوگا۔ لیکن اگر نفع میں تناسب بعد میں متعین ہوجائے تو اب عقد کے فاسد ہونے کا سبب زائل ہونے کی وجہ سے عقد صحیح ہوجائے گا۔ (فتح القدیر: ۶/۴۲) یہ بات عقد باطل میں نہیں پائی جاتی ہے، اس کا کوئی نتیجہ نہیں مرتب ہوتا، چاہے قبضہ ہو یا نہ ہو، اور اس کو عقد صحیح میں بدلنے کا بھی کوئی امکان نہیں ہوتا۔

عقد فاسد اور عقد باطل کے درمیان فرق کی بابت یہ عمیق کلام مکملات (جن کو قضایا جوہر یہ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے) اور مکمِّلات (جن کو داخلی وخارجی اوصاف کہا جاسکتا ہے) کے درمیان باریک فرق کو نمایاں کرتا ہے۔

اسی وجہ سے شیخ مصطفی الزرقاء نے عقد فاسد کی تعریف کی ہے کہ: "عقد کے کسی فروعی اور متمم (مکمِّل) پہلو میں ایسی کمی جو مزاج شریعت کے خلاف ہو، اور اس کی وجہ سے عقد مستحق فسخ ہو۔ (المدخل الفقہی: ۲/۶۸۷)

فروعی پہلو میں کمی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ خلل (کمی) کسی تکمیلی وصف میں پائی جائے نہ کہ اصل مکمَّل (عقد) میں۔عقد کے مستحق فسخ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عقد قائم ہے باطل نہیں۔اس لئے کہ عقد باطل تو وجود میں ہی نہیں آتا کہ اس کو فسخ کیا جائے۔

عقد فاسد و باطل کے درمیان حنفیہ کی اس تفریق سے پتہ چلتا ہے کہ مکلف کے خلاف شریعت طریقہ عقد سے وجود میں آنے والی مختلف قسم کی کمیوں (خللوں) کا نتیجہ بھی الگ الگ نکلے گا۔خنزیر کی بیع اور مسلم خاتون کی کافر سے شادی جیسے عقود جن میں ممانعت جوہری عنصر سے متعلق ہے، اوراذان کے وقت خرید وفروخت جیسے عقود جن میں ممانعت جوہری عنصر سے متعلق نہ ہو کر عقد کے خارجی وصف سے متعلق ہے یا نفع کے تناسب اور مبیع کی عدم تعیین والے عقود کا نتیجہ (شرعی حکم) ایک ہی نہیں ہوسکتا۔(ڈاکٹر فتحي الدريني: بحوث مقارنہ:۱/۲۰۶)

اس سب سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مکمِّلات اور مکمَّلات میں واقع ہونے والے خللوں کو ہم ایک ہی خانہ میں نہیں رکھ سکتے۔خلل کے مکملات میں پائے جانے کی صورت میں حکم یہ ہے کہ ایسے عقد کی بنیاد پر تصرف کو صحیح نہ مانا جائے اس لئے کہ ایسا عقد شریعت کی نگاہ میں کالعدم ہے۔جب کہ داخلی مکمِّل وصف کے شرعی طور پر ممنوع ہونے کی صورت میں عقد فاسد ہوگا باطل نہیں یعنی اسباب فساد کا ازالہ کر کے ایسے عقد کی تصحیح ممکن ہے۔

استاذ محترم ڈاکٹر فتحي الدريني نے اس لیے لکھا ہے کہ:''اصول فقہ حنفی میں عقد کے فاسد ہونے سے متعلق نظریہ کی بنیاد غیر مشروع تصرف کے اصل عقد یا اس کے داخلی وصف کے درمیان فرق پر قائم ہے۔اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کسی عقد کی بابت نصوص میں وارد مطلق نہی یا اس کے کسی داخلی وصف سے متعلق نہیں اصل عقد کی خرابی اور اس کے حکم (بطلان عقد) کا موجب نہیں ہوتی۔اس لئے کہ ایسی نہی کو عقد کے باطل ہونے کا موجب ماننے کی صورت میں نہی کو غیر منہی عنہ سے متعلق ماننا لازم آئے گا کہ منہی عنہ وصف عقد ہے اصل عقد نہیں۔بلکہ ایسی صورت میں اصل عقد تو مشروع ہوتا ہے لیکن اس کا وصف منہی عنہ ہونے کی وجہ سے غیر مشروع اور حرام ہوتا ہے۔یعنی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور جائز ہوتا ہے لیکن وصف کے اعتبار سے حرام،بس فساد عقد کا یہی مطلب ہے۔'' (ڈاکٹر فتحي الدريني: بحوث مقارنہ:۱/۲۰۶)

یعنی حنفیہ نے اس حقیقت کا ادراک کیا ہے کہ مکمِّل مکمَّل کے ہم پلہ نہیں ہوتا،لہذا جوہری عنصر (مکمَّل) اور کسی فروعی پہلو (مکمِّل) کی بابت وارد ہونے والی نہیوں میں فرق کرنا لازمی ہے۔اور عقد فاسد کے تمام ارکان کی تکمیل نیز اصل عقد کی صحت درحقیقت عناصر مکملہ کی ہی تکمیل ہے،اسی لیے حنفیہ نے وصف عقد کے فساد پر اصل عقد کی صحت کو مقدم کرتے ہوئے فاسد عقد کہا ہے باطل نہیں،کہ مکمَّل مکمِّل پر مقدم ہوا کرتا ہے۔

امام قرافیؒ نے فاسد و باطل کے درمیان تفریق کرتے ہوئے اس بات کو مزید وضاحت کے ساتھ ان الفاظ میں لکھا ہے کہ:''امام ابوحنیفہ کا کہنا ہے کہ عقد کی اصل ماہیت فساد سے محفوظ ہے،اور نہی کا تعلق اصل ماہیت کے داخل سے نہیں خارج سے ہے،ایسی صورت میں اگر ہم مطلقاً فساد عقد (بمعنی بطلان عقد) کا حکم لگا دیں تو اس کے نتیجے میں فساد سے محفوظ اور غیر محفوظ ماہیت عقد کو یکساں ماننا لازم آئے گا۔اور اگر ہم ایسے عقد کو مطلقاً صحیح عقد کہہ دیں تو ایسی صورت میں اصل و وصف دونوں اعتبار سے فساد سے محفوظ نیز وصف کے اعتبار سے فساد سے غیر محفوظ عقدوں کو ایک جیسا ماننا لازم آئے گا،اور یہ کوئی صحیح بات نہیں ہوگی۔اس لئے کہ فساد سے محفوظ اور غیر محفوظ عقود کو یکساں ماننا قواعد کے خلاف ہے۔اس طرح صحیح بات یہ نکل کر آتی ہے کہ اصل کو اصل کے اور وصف کو وصف کے مقابل رکھتے ہوئے ہم یہ کہیں کہ عقد اپنی اصل ماہیت کے اعتبار سے تو صحیح ہے اور وصف عقد فساد (منہی عنہ امر) کی وجہ سے فاسد،لہذا وصف عقد فاسد ہوگا اصل عقد نہیں۔بلکہ اصل عقد تو شرعاً مطلوب ہوگا۔(باطل و فاسد کے درمیان یہ فرق) زبردست تفقہ کی نشانی ہے۔'' (الفروق)

عقد فاسد باطل کے درمیان فرق سے متعلق امام قرافی کا یہ تجزیہ اور پھر اس کی تعریف (کہ یہ زبردست تفقہ کی نشانی ہے) یہ بتاتا ہے کہ امام قرافی اس رق کی اساس (مکمِّل اور مکمَّل کے درمیان فرق) کو صحیح مانتے ہیں۔(قواعد المقاصد عند الامام الشاطبی:۱۹۸-۲۰۲)

عہد حاضر کی تجارتی شکلیں اور فقہ حنفی کی رہنمائی

انفرادی کوششیں اور اجتماعی کاوشیں

علمائے ہند نے علوم اسلامیہ پر بے مثال خدمات انجام دیں،جس کو الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند میں حضرت مولانا عبدالحی حسنیؒ نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے،تمام علوم وفنون میں علمائے ہند کی تصنیفات و تالیفات ہیں،البتہ فقہ،اصول فقہ،بطور خاص فقہ حنفی پر خاص توجہ مرکوز کی ہے۔

آج ایک طرف جدید بے لگام تمدنی ترقی ہورہی ہے،تو ساتھ ساتھ نت نئے مسائل وجود میں آرہے ہیں، انٹرنیٹ، جدید ذرائع ابلاغ وترسیل کی بناء پر تجارتی شعبوں میں بھی بہت سی نئی صورتیں وجود میں آئی، اسی طرح ہاؤسنگ سیکٹر، رئیل اسٹیٹ سیکٹر، مینوفیکچر سیکٹر میں بھی بہت سے نئے مسائل پیدا ہوئے، معاشیات ومالیات سے جڑے ادارے جیسے بینک، کارخانے، صنعتی تنظیمیں، بین الاقوامی اداروں میں بھی کام کے طریقوں میں بہت سی تبدیلیاں ہوئی، اور نئے مسائل نے جنم لیا، بطور خاص بینکنگ اور میڈیکل سائنس کی دنیا میں غیر معمولی انقلاب نے سینکڑوں ایسے مسائل پیدا کردیئے جس کا پہلے تصور نہیں تھا۔

اس نوعیت کے پیچیدہ تمدنی اور صنعتی انقلاب کے نتیجہ میں معاشیات واقتصادیات سے مربوط جدید مسائل کا حل اور امت کی رہنمائی کے لیے فقہائے کرام نے اجتماعی وانفرادی محنتیں کیں، اس وقت برصغیر میں انفرادی خدمات میں سرفہرست قاضی القضاۃ حضرت مولانا قاضی مجاہدالاسلام صاحبؒ، شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم اور حضرت قاضی مجاہدالاسلام کے تربیت یافتہ فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم ہیں، یہ حضرات دیگر جدید مسائل کے ساتھ ساتھ تجارتی، معاشی اور اقتصادی شعبوں کے جدید مسائل میں بہترین رہنمائی فرماتے ہیں، صورت حال سے پوری واقفیت کے بعد اس کی مکمل منظر کشی کرتے ہیں، اس جدید صورت میں مکمل استنباط، اس کا نصوص وفقہی جزئیات سے انطباق، صورت مسئلہ کا مکمل تحلیل وتجزیہ اور صحت وفساد، کراہت وغیرہ احکام کے ساتھ نتیجۂ اجتہاد پیش کرتے ہیں، اور صورت مسئلہ اور شرعی حل بڑی پختگی وعمدگی اور تفصیل کے ساتھ اس طرح پیش فرماتے ہیں کہ ان شعبوں کی صورت اور شرعی حکم سے مکمل آگہی حاصل ہوجاتی ہے، اور خوبی یہ ہے کہ استنباط، تحلیل وتجزیہ پیش کرتے وقت اعتدال برقرار رہتا ہے، فقہ البیوع، اسلام اور جدید معاشی مسائل، اسلام اور جدید معیشت وتجارت، حقوق کی بیع، اجارہ، شرکت ومضاربت احکام وتطبیقات تینوں بزرگوں کے فقہی مقالات کا ذخیرہ، اس میدان میں ان کی خدمات امت کے لیے واضح خطوط اور معیار ہدایت ورہنمائی ہے، ان کتابوں کے مطالعے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تینوں بزرگوں کی تحریریں انتہائی سادہ، شگفتہ، پرمغز، مدلل اور قدیم وجدید طرز تحریر کا حسین امتزاج ہیں۔

ایسے ہی اجتماعی کاوشوں میں حضرت قاضی مجاہدالاسلام صاحبؒ کی قائم کردہ اسلامک فقہ اکیڈمی کا بڑا حصہ ہے، جہاں جدید مسائل میں اجتماعی فکر کی بنیاد ڈالی گئی، باہم بحث ومباحثہ، تفکر وتدبر، تبادلۂ خیالات اور اظہار رائے کی طرح ڈالی گئی، جس کے نتیجہ میں جدید مسائل کا صرف حل ہی نہیں ہوا بلکہ مسائل کو اصول شرع سے ہم آہنگ اور فکری شذوذ سے پاک بھی کیا۔

ٹکنالوجی کی ترقی، جدید آلات ووسائل کی پیدائش، سیاسی واقتصادی نظام میں تغیرات، عرف ورواج، طریقۂ کار کی تبدیلیوں اور اخلاقی قدروں میں آنے والی گراوٹ کی وجہ سے مختلف شعبہ جات عبادات، سماجیات، معیشت وتجارت وغیرہ ابواب میں بہت سے نئے مسائل پیدا ہوئے تو اجتماعی اجتہاد کے ذریعہ معتدل ومتوازن حل پیش کئے، ان ابواب میں سے معاملات واقتصادیات کے باب میں بھی اکیڈمی نے حل پیش کرکے امت کی رہنمائی فرمائی، اس وقت معاشی واقتصادی مسائل میں ۳۵ عناوین کے تحت کئی سو مسائل اکیڈمی حل کرچکی ہے، ان میں سرفہرست جدید ذرائع ابلاغ کے ذریعہ عقود ومعاملات، حقوق کی فقہی حیثیت، قبضہ کی حقیقت اور اس سے متعلق احکام، شیرز اور ان کی خرید وفروخت، انشورنس، اسلامی بنکاری، بینک سے جاری ہونے والے مختلف کارڈ، نیٹ ورک مارکٹنگ، تورق، اسلامی تکافل، صکوک، عقد استصناع کے مسائل، بیع الوفاء جیسے اہم مسائل ہے۔

بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ قانونی تطبیق بہت نازک اور ذمہ داری کا کام ہے، قانون میں حرکت اور بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ ہم آہنگی؛ نصوص، اصول اور قواعد کلیہ میں تدبر وتفکر، مناسب ومعتدل تحلیل وتجزیہ اور فقہی خطوط وضوابط کی بنیاد پر برقرار رہتی ہے، اور کتاب وسنت سے استنباط کے وقت انتہائی تیقظ بھی ضروری ہے، فقہ اکیڈمی نے اقتصادیات ومعاشیات، نظاموں میں تبدیلیوں اور تغیرات اور موجودہ حالات کو مدنظر رکھ کر احکام فقہیہ کی تطبیق کا نازک فریضہ بحسن وخوبی انجام دیا، اور جو لوگ اس میدان میں شریعت کو معیار ہدایت قرار دے کر زندگی گزارنا چاہتے ہیں ان کی شرعی رہنمائی اکیڈمی بڑا کارنامہ ہے۔

ذیل میں ہم ان چند تجارتی شکلوں اور مسائل کو ذکر کرنا چاہتے ہیں، جن کے حل کرنے کے لیے احناف نے اصول شرعیہ (مقاصد واستحسان) سے کام لیتے ہوئے امت کی رہنمائی فرمائی ہے۔

استصناع: بیع یا وعدۂ بیع

حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ اگر چہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ معدوم کی بیع جائز نہیں ہے لیکن نصوص سے اس میں دو استثناء ہیں۔ ایک استثناء سلم کا ہے کہ سلم میں بھی بیع ہوتی ہے۔ یعنی ایک ایسی چیز کی بیع ہے جو ابھی تک وجود میں نہیں آئی بلکہ وہ واجب فی الذمہ ہوتی ہے، خارج میں موجود نہیں ہوتی، جس طرح شریعت

نے سلم کا بیع المعدوم سے استثناء کیا ہے اسی طرح استصناع کا بھی استثناء کیا ہے اور اس کی دلیل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر بنوانا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کا فرمان یہ ہے کہ جب بیع ہوگئی تو بیع کے سارے قواعد اس پر جاری ہو گئے اور بیع کے قواعد میں سے ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک ایسی چیز خریدے جس کو ابھی تک اس نے دیکھا نہ ہو، تو اس کو دیکھنے کے بعد خیار رویت ملتا ہے، تو یہاں بھی ابھی وہ چیز دیکھی نہیں تھی، جب بن کر آئی تو اس نے پہلی بار دیکھا، لہذا بیع کے عام قواعد کے مطابق اس کو خیار رویت ملے گا۔

جہاں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کے درمیان اختلاف ہو وہاں عام طور سے فتوی امام ابوحنیفہؒ کے قول پر دیا جاتا ہے۔ اس واسطے عام طور پر ہماری جو معروف فقہ کی کتابیں ہیں ان میں مسئلہ امام ابوحنیفہؒ کے مطابق یہ لکھا ہوا ہے کہ اگرچہ استصناع میں بیع ہو جاتی ہے لیکن مستصنع کو خیار رویت ملتا ہے۔

اوپر ذکر کردہ اصول کی روشنی میں امام ابوحنیفہؒ کا قول مفتی بہ ہے، اس سے عدول کرتے ہوئے امام اعظم کے قول کے بجائے امام ابو یوسفؒ کے قول کو کیوں ترجیح دی گئی؟ اس کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید یہ سمجھنا چاہئے کہ خلافت عثمانیہ کے زمانے میں سلطان عبدالحمیدؒ نے علماء کی ایک مجلس بنائی اور اس کا منشاء یہ تھا کہ اس سے پہلے قضاء کا جو نظام تھا وہ اس طرح تھا کہ قاضی اپنے اجتہاد سے خود فیصلہ کیا کرتا تھا، قاضی کو کہا جاتا تھا کہ تم شریعت کے مطابق فیصلہ کرو۔ بعد میں خلافت عثمانیہ کے زمانے میں یہ ہوگیا کہ قاضیوں کو کہا گیا کہ آپ فقہ حنفی کے مطابق فیصلہ کریں؛ لیکن فقہ حنفی میں بسا اوقات ایک ہی مسئلہ میں کئی کئی اقوال ہوتے ہیں، ایک میں جائز ہے، ایک میں ناجائز، ایک میں عقد منعقد ہوگیا، ایک میں عقد نہیں ہوا، تو اختلافات خود فقہ حنفی کے اندر بھی پائے جاتے تھے، تو اب ایک قاضی نے فیصلہ کر دیا کہ یہ چیز جائز ہے، دوسرے قاضی نے فیصلہ کر دیا نا جائز ہے۔ اس سے قضاء کے سلسلہ میں پورے ملک میں ہم آہنگی اور یکسانیت نہیں رہتی تھی۔

وجہ یہ تھی کہ قانون مدون نہیں تھا بلکہ قاضوں کو کہا گیا تھا کہ آپ اپنے طور پر فقہ حنفی کا جو تقاضا سمجھیں، اس کے مطابق فیصلہ کرلیں۔

سلطان بن عبدالحمیدؒ کے زمانے میں یہ ضرورت محسوس کی گئی کہ قاضوں کے لئے قانون کو مدون کیا جائے، تاکہ یہ کہنے کا قاضی کو اختیار نہ رہے کہ فلاں قول پر عمل کر رہا ہوں، فلاں پر نہیں کر رہا ہوں بلکہ ایک مرتبہ قانون مدون شکل میں موجود ہو جس کے اندر تمام قاضی اس کے تابع ہوں، تو اس غرض کے لئے انہوں نے آٹھ دس علماء پر مشتمل ایک کمیٹی بنائی، جس کے سربراہ علامہ ابن عابدین شامیؒ کے بیٹے علاؤالدین ابن عابدینؒ بھی اس میں شامل تھے، اس کمیٹی نے آٹھ سال کے غور وفکر، سوچ و بچار اور تحقیق کے بعد فقہ حنفی کے معاملات کے دیوانی قوانین کو مدون کیا۔ ان مدون شدہ قوانین کا نام "**مجلة الاحكام العدليه**" ہے، اس میں انہوں نے حنفی فقہ کے مطابق اسلام کے دیوانی قانون کو دفعات کی شکل میں مدون کیا اور دفعہ کا وہاں نام مادہ رکھا۔ جیسے مادہ نمبرا، نمبر ۲، مادہ نمبر ۳۔

یہ جماعت جس نے مجلۃ الاحکام العدلیہ ترتیب دیا اس زمانے کے ممتاز فقہاء پر مشتمل تھی۔ جس میں علامہ ابن عابدین شامیؒ کے صاحبزادے علاؤالدین بھی شامل تھے۔ یہ وہی علاؤالدین ابن عابدینؒ ہیں جنہوں نے بعد میں ردالمحتار کا تکملہ لکھا ہے۔

مفتی بہ قول سے عدول

انہوں نے جب مسائل پر غور کیا تو متعدد امور میں انہوں نے محسوس کیا کہ جس قول پر عام طور سے فقہاء حنفیہ نے فتوی دیا ہے وہ موجودہ حالات کے لحاظ سے مناسب نہیں ہے یا موجودہ حالات کے پوری طرح مطابق نہیں ہے۔ لہذا انہوں نے بعض مسائل میں جس قول کو مفتی بہ سمجھا جاتا تھا اس سے اس قول کی طرف عدول کیا جو غیر مفتی بہ تھا۔ اور کہا کہ اب ہم اس غیر مفتی بہ قول کو مفتی بہ قرار دیتے ہیں اور اسی کے مطابق قانون کی تکمیل کی گئی۔

مفتی بہ قول سے عدول کی وجہ

جن مسائل کے اندر مجلہ کی مجلس نے معروف قول کو چھوڑ کر ایک ایسے قول کو اختیار کیا جو معروف نہیں تھا ان مسائل میں سے ایک مسئلہ استصناع کا بھی ہے کہ اس میں انہوں نے امام ابوحنیفہ کے قول کے بجائے امام ابو یوسف کے قول پر فتوی دیا ہے۔

اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ پہلے زمانے میں جو استصناع ہوتا تھا وہ چھوٹے پیمانے پر تھا کہ کسی نے منبر بنوالیا۔ کسی نے الماری بنوالی اور کسی نے فرنیچر بنوالیا۔ اب جو استصناع ہو رہا ہے یہ بہت بڑے بڑے منصوبوں کا ہوتا ہے، کوئی مل لگاتا ہے تو اس کے لئے مشینری کا پلانٹ لگاتا ہے اور یہ مشینری کا پلانٹ

کروڑوں روپے کا بنتا ہے۔اب اگر کسی نے دوسرے کو آرڈر دے دیا کہ آپ میرے لئے چینی بنانے کا پلانٹ لگا دو یہ استصناع ہوا۔اب جس کو آرڈر دیا ہوا تھا اس نے ہزاروں نہیں لاکھوں بلکہ لاکھوں سے بھی زیادہ پیسے خرچ کئے یا باہر سے چیزیں منگوائیں اور پلانٹ لگا یا۔ پلانٹ لگانا کوئی آسان کام نہیں۔اس نے جان جوکھوں میں ڈال کر پلانٹ تیار کیا جو کروڑوں روپے کا تھا اور آپ کہتے ہیں کہ اب مشتری کو خیار رویت ملے گا اور مشتری نے آکر کہہ دیا کہ بھائی مجھے تو نہیں چاہئے تو کسی کی جان گئی اور آپ کی ادا ٹھہری۔اس نے تو اپنی ساری جمع پونجی اس پر صرف کر دی اور اپنی جان لگا دی اور آپ نے وجہ بتائے بغیر -باوجود اس کے کہ وہ تمام مواصفات کے مطابق تھا- کہہ دیا کہ مجھے نہیں چاہئے۔تو یہ اتنا زبردست ضرر عظیم ہے جس کی وجہ سے صانع کا دیوالیہ نکل سکتا ہے۔

لہٰذا ان حضرات نے فرمایا کہ اب اس دور میں اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کر کے اس پر فتوی دیا جائے کہ یہ عقد لازم ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مذہب، فقہ حنفی سے استفادہ میں امتیازی شان

ائمہ ثلاثہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ عقد استصناع کے جواز ہی کے قائل نہیں تھے یعنی وہ اس کو عقد مانتے ہی نہیں تھے۔امام ابو حنیفہؒ مانتے تھے لیکن خیار رویت کے قائل تھے۔اب ضرورت ایسی شدید پیدا ہو گئی کہ اب مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ بھی نہ صرف حنفیہ کے قول پر بلکہ امام ابو یوسف کے قول پر فتوی دینے پر مجبور ہیں اور وہ حضرات بھی یہ کہتے ہیں کہ ہاں، اس کے بغیر چارہ نہیں ہے، ورنہ کوئی آدمی صنعت کا کام کرے گا ہی نہیں۔

عقد استصناع کی بیع سے استثناء کی وجوہات

اس لئے استصناع کا عقد عام قواعد بیع سے ہٹا ہوا ہے۔اس کی چند وجوہ ہیں:

(۱) اولاً اس حیثیت سے کہ یہ بظاہر بیع معدوم ہے لیکن اس کو جائز قرار دیا گیا۔

(۲) دوسرے اس حیثیت سے کہ اس میں خیار رویت حاصل نہیں بلکہ اصل اعتبار ان مواصفات کا ہے جو طے کئے گئے تھے کہ ان مواصفات کے مطابق چیز بنی ہے یا نہیں بنی، اگر اس کے مطابق ہے تو مشتری لینے پر مجبور ہے۔

(۳) اور اس حیثیت سے کہ عقد استصناع میں تاجر پیشہ لوگوں کے لئے بڑی سہولت ہے۔اسی وجہ سے اس عقد کو آج کل جو اسلامی بینک ہیں وہ بطور آلہ تمویل کے استعمال کر رہے ہیں۔

اور اس میں سلم سے زیادہ سہولت ہے کیونکہ سلم میں بہت سے شرائط ایسی ہیں کہ بسا اوقات عقد میں نہیں پائی جاتیں۔مثلاً ایک بہت اہم شرط جو متفق علیہ ہے کہ رب السلم کے ذمہ لازم ہے وہ عقد کے وقت پوری پوری قیمت ادا کر دے مبیع تو بعد میں ملے گی لیکن قیمت آج ادا کرنی ہے۔تو سلم کے صحت کی بڑی شرائط میں یہ ہے کہ پوری پوری رقم ابھی ادا کر دیں۔ یہ نہیں کہہ سکتا کہ پیسے بعد میں دوں گا یا کچھ پیسے بعد میں دوں گا بلکہ پوری رقم ادا کرنی ہو گی اور دوسری شرائط تو الگ رہیں۔

لیکن استصناع میں اس قسم کی کوئی شرط نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ ضروری نہیں کہ جس وقت فرمائش کرنے والے نے فرمائش کی ہے اس وقت پوری قیمت ادا کر دے بلکہ وہ بعد میں بھی دے سکتا ہے، وصولیابی سے پہلے بھی دے سکتا ہے اور آج کل جتنے ٹھیکیداریوں میں کام ہو رہے ہیں وہ سب عقد استصناع میں آرہے ہیں۔

قبضہ کس چیز سے متحقق ہو گا؟

یہ قاعدہ کہ جب تک آدمی مبیع پر قبضہ نہ کر لے اس وقت تک اس کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، اس قاعدے کو پورا کرنے کے لئے حسی قبضہ ضروری نہیں، بلکہ اگر معنوی قبضہ ہو جائے تو بھی کافی ہے۔

قبضہ کس چیز سے متحقق ہوتا ہے؟

اس سے فقہاء کرام کے اس اختلاف کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ قبضہ کس چیز سے متحقق ہوتا ہے؟

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ جب بائع ایسی چیز فروخت کرے، جو منقولات سے ہو تو جب تک وہ بائع کی جگہ سے ہٹ نہ جائے اس

وقت تک مشتری کو مبیع پر قابض نہیں سمجھا جائے گا، گویا ان کے نزدیک مشتری کا اس پر حسی قبضہ ضروری ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ حسی قبضہ نہیں بلکہ تخلیہ کافی ہے۔

تخلیہ کے معنی یہ ہیں کہ مشتری کو اس بات پر قدرت دیدی جائے کہ وہ جب چاہے آ کر مبیع پر قبضہ کرلے، جب قبضہ کرنے میں کوئی مانع باقی نہ رہے تو سمجھیں گے کہ تخلیہ ہو گیا، مثلاً کوئی بکس ہے، اس کے اندر کئی چیزیں رکھی ہوئی ہیں، اس کی چابی اس کے حوالہ کردی، تو جب چابی حوالے کردی، اب چاہے وہ اٹھائے یا نہ اٹھائے، قبضہ متحقق ہو گیا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ جب تک مشتری اس کو وہاں سے نہیں اٹھائے گا، اس وقت تک قبضہ تصور نہیں کیا جائے گا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اختیار کیا ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا واقعہ موصولاً روایت کیا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ خریدا اور پھر حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے اسی وقت اونٹ پر مدینہ منورہ تک سفر کیا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ اس سے نہیں اترے، لیکن تخلیہ متحقق ہو گیا تھا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ کہتے ہیں کہ معلوم ہوا کہ تخلیہ سے قبضہ متحقق ہو گیا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل: تخلیہ کے کافی ہونے پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اصل دلیل یہ ہے کہ مبیع پر مشتری کا قبضہ ضروری ہے؛ تاکہ مشتری کو اتنی قدرت حاصل ہو جائے کہ وہ اس کو آگے بیچ سکے اور جس چیز پر ابھی اس نے قبضہ ہی نہیں کیا، اس کو آگے بیچ بھی نہیں سکتا، اس نہی کی علت "**ربح مالم یضمن**" ہے، یعنی اگر وہ قبضہ نہیں کرے گا تو وہ مشتری کے ضمان میں نہیں آئے گی، نہ آنے کے معنیٰ یہ ہیں کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو بائع کا نقصان سمجھا جائے گا۔

لیکن اگر مشتری نے قبضہ کرلیا تو اب ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری کا نقصان ہوگا، اگر مبیع بائع کے پاس ہے اور ابھی تک مشتری کے ضمان میں نہیں آئی، اب اگر مشتری اس کو بغیر قبضہ کے تیسرے شخص کو فروخت کرے اور اس پر نفع کمائے تو یہ "**ربح مالم یضمن**" ہو جائے گی، یعنی اس چیز پر نفع کمانا جو اس کے ضمان میں نہیں آئی اور یہ ناجائز ہے۔

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اصل چیز ضمان میں آجانا ہے، اس ضمان میں آجانے کے لئے حسی قبضہ کوئی ضروری نہیں؛ بلکہ اگر اس نے حساً قبضہ نہیں کیا؛ لیکن بائع نے تخلیہ کردیا تو تخلیہ کرنے کے معنیٰ یہ ہوتے ہیں کہ میں نے تمہیں قدرت دیدی ہے، جب چاہو اس پر قبضہ کرلینا، پھر بھی اگر وہ میرے پاس ہی رہی تو بطور امانت ہوگی نہ کہ ضمان، کیوں کہ اب ضمان بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہو گیا ہے، تو قبضہ کا حکم بھی متحقق ہو گیا، اب اگر مشتری اسے آگے فروخت کرنا چاہے تو "**ربح مالم یضمن**" نہیں لازم آئے گا۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: قبضہ سے پہلے بیع کرنے کا حکم، ص: ۹۳-۱۰۰، ج: ۲، ط: فیصل بکڈپو دیوبند)

متاخرین حنفیہ اور خیار مغبون پر فتویٰ

اور شاید یہی وجہ ہو کہ متاخرین حنفیہ نے اس مسئلہ میں امام مالک کے قول پر فتویٰ دیا۔

علامہ ابن عابدین (شامیؒ) "ردالمحتار" میں فرماتے ہیں کہ آج دھوکہ بازی بہت عام ہو گئی ہے لہذا ایسی صورت میں مالکیہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے مغبون کو اختیار دیا جائے گا۔ کیونکہ دھوکہ اسی شخص کے کہنے کی بناء پر ہوا ہے۔ ویسے ہی دھوکہ لگ گیا تو بات دوسری ہے لیکن جب اس نے کہا کہ بازار میں دام یہ ہے اور بعد میں بازار میں وہ دام نہیں نکلے تو یہ دھوکہ اس کے کہنے کی وجہ سے ہوا لہذا دوسرے فریق کو اختیار ہے، فتویٰ بھی اس کے اوپر ہے۔

یہ شریعت کا ایک بہت بڑا اصول ہے کہ ربح ہمیشہ ضمان کا معاوضہ ہوتا ہے۔ چونکہ زید کے گندم کو لے کر اس کو قبضہ میں کرلیا اس طرح کرلیا کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس کا نقصان ہوگا کیونکہ اپنے ضمان میں لے لیا اب یہ اگر ماجد کو فروخت کرے تو جائز ہوگا۔

اس پر نفع لینا بھی جائز ہوگا لیکن اگر اس نے قبضہ نہیں کیا، گندم خالد کے پاس موجود ہے، چونکہ اس نے ابھی ضمان میں نہیں لیا، اس لئے اگر وہ ماجد کو فروخت کرتا ہے تو ایسی چیز سے نفع اٹھا رہا ہے جو اس کے ضمان میں نہیں ہیں **ربح مالم یضمن**.

بیع قبل القبض جائز ہے؟

یہ شریعت کا اتنا بڑا اہم اصول ہے جس پر بے شمار احکام متفرع ہیں۔ شریعت نے ہمیشہ یہ کہا ہے کہ فائدہ اسی وقت جائز ہے جب آدمی نے کوئی ذمہ داری لی ہو۔ جب تک ذمہ داری نہیں لے گا تو فائدہ نہیں اٹھا سکتا اور یہی اصول ہر جگہ کارفرما ہے۔ سود میں بھی یہی اصول ہے۔ جب آپ نے کسی کو قرض

دیدیا تو وہ قرضہ آپ کی ذمہ داری سے نکل گیا۔اس کی ذمہ داری میں آ گیا چونکہ ذمہ داری سے نکلنے کی وجہ سے آپ پر ضمان نہیں اس پر نفع لینا بھی سود ہے تو ''ربح مالم یضمن'' والا اصول بے شمار احکام میں جاری ہوتا ہے تو اصل علت بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے کی ''ربح مالم یضمن'' ہے کہ ضمان پر آنے سے پہلے ہی آدمی نے اس پر نفع لے لیا اور یہ علت منصوص ہے تو یہ علت جہاں بھی پائی جائے گی وہاں بیع قبل القبض ناجائز ہوگی۔

اور یہی بات دلیل کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے جو امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے کہ ''ربح مالم یضمن'' کی علت ہے۔ وہ علت جہاں پائی جائیگی وہ عقد ناجائز ہوگا۔

اب یہ سمجھ لینا چاہئے کہ شریعت کا یہ حکم ''بیع قبل القبض کا ناجائز ہونا'' حقیقت یہ ہے کہ یہ وہی احکام ہیں جو انسان محض اپنی عقل سے ادراک نہیں کر پاتا اور اللہ جل جلالہ جو خالق کائنات ہیں انہی کی قدرت کاملہ اور حکمت بالغہ نے یہ احکام انسان کو عطا فرمائے، دیکھنے میں معمولی بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ کہہ دیا کہ بیع قبل القبض جائز نہیں ہے۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حکم کے ذریعہ شریعت نے اتنے کثیر اور وسیع مفاسد کا سدباب کر دیا، جس کا آپ اندازہ نہیں کر سکتے۔

اور آج سرمایہ دارانہ نظام کے اندر جو مفاسد پائے جاتے ہیں۔ان مفاسد میں اگر میں یہ کہوں تو شاید مبالغہ نہ ہو کہ ان مفاسد میں کم از کم پچاس فیصد حصہ بیع قبل القبض کا ہے۔

یعنی آگے مفاسد اس سرمایہ دارانہ نظام کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔اس کی وجہ سے گرانی بڑھتی ہے، اس کی وجہ سے بازار میں عدم استحکام پیدا ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے بازار میں قیمتوں میں زلزلے آتے ہیں کہ ایک دم سے چڑھ گئی اور ایک دم سے نیچے اتر گئی۔

حق کی وصول یابی میں متأخرین احناف کی طرف سے قول شافعیؒ کو ترجیح

مسئلۃ الظفر یہ ہے کہ ایک شخص کا کوئی دین یا حق دوسرے پر واجب ہے اور دوسرا وہ حق نہیں دیتا، بعد میں صاحب حق کو اس شخص کا کوئی مال کسی اور طریقہ سے ہاتھ آ جاتا ہے۔(ظفر بمالہ اس کو ہاتھ آ گیا اس کا مال) تو آیا اس کے لئے یہ مال جائز ہے؟ جب کہ وہ مال اس نے اداءِ حق کے لئے نہیں دیا ہے بلکہ کسی اور طریقہ سے آ گیا ہے؟

امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مال مظفور بہ جنس حق سے ہے تو ظافر (خالد) کے لئے اس کو لینا جائز ہے یعنی ساجد نے پچاس روپے دیئے اور زید کے اوپر پچاس روپے ہی واجب تھے تو خالد کے لئے یہ جائز ہے کہ پچاس روپے رکھ لے لیکن اگر ٹوپی دی تو جائز نہیں، اس ٹوپی کو وہ خود بازار میں فروخت نہیں کر سکتا۔

حنفیہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر خلاف جنس سے مال وصول ہوا ہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس سے وصول حق اس وقت تک ممکن نہیں جب تک بازار میں فروخت نہ کریں اور دوسرے کا حق اور دوسرے کی ملک بیچنے کا حق اس کو نہیں۔یعنی نہ خود اس ٹوپی کا مالک ہے اور نہ مالک کا وکیل ہے تو اس کو بیع کا اختیار نہیں، اس واسطے یہ صورت جائز نہیں۔

متاخرین حنفیہ رحمہ اللہ کا مفتیٰ بہ قول

لیکن متاخرین حنفیہ نے اس باب میں شافعیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔اور فرماتے ہیں کہ آج کل لوگ اتنے نادہند ہو گئے ہیں کہ ان سے وصولیابی دشوار ہوگئی ہے، لہٰذا جو بھی چیز مل جائے بھاگتے چور کی لنگوٹی ہی سہی۔تو اس کو لے لینا چاہئے اور اس سے اپنا حق وصول کر لینا چاہئے۔کیونکہ اگر ایسا نہ کریں گے تو لوگوں کے حقوق ضائع اور پامال ہو جائیں گے۔علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس باب میں شافعیہ کے قول پر فتویٰ ہے۔

حوالہ میں رجوع کا مسئلہ

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جب ایک مرتبہ حوالہ ہو گیا اور دائن نے حوالہ قبول کر لیا تو اس کے بعد دائن اصل مدیون سے کسی وقت رجوع کر سکتا ہے یا نہیں؟

اصل بات تو یہ ہے کہ جب حوالہ کر دیا گیا تو اب اصل مدیون بیچ سے نکل گیا۔اب مدیون بدل گیا، اب مطالبہ کا حق محتال علیہ سے ہوگا اور کفالہ اور حوالہ میں یہی فرق ہے کہ کفالت میں ضم الذمہ الی الذمہ ہوتا ہے یعنی پہلے مطالبہ کا حق صرف مدیون سے تھا، اب کفیل سے بھی حاصل ہو گیا ہے یعنی دونوں

سے مطالبہ ہوسکتا ہے، اصل سے بھی اور کفیل سے بھی۔ اور حوالہ مطالبہ میں منتقل ہوجاتا ہے، یعنی نقل الذمہ الی الذمہ ہوجاتا ہے۔

لہذا جب محتال نے محتال علیہ کی طرف حوالہ قبول کرلیا تو اب اصل دائن کی طرف رجوع نہیں کرے گا۔ مطالبہ محتال علیہ سے کرے گا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بعض حالات ایسے ہوتے ہیں جن میں محیل سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور وہ حالات ہیں جن میں حوالہ توی ہوجائے اس کو حوالہ کا توی ہو جانا کہتے ہیں۔

فرض کریں جس شخص کی طرف حوالہ کیا تھا یعنی محتال علیہ، وہ مفلس ہوکر مرگیا اور ترکہ میں کچھ نہیں چھوڑا تو اب دائن بے چارہ کہاں سے جا کر مطالبہ کرے گا۔ اس حوالہ کا توی یعنی ہلاک ہوگیا یا بعد میں محتال علیہ حوالہ سے منکر ہوجائے گا کہ جاؤ، بھاگو! میرے پاس کچھ نہیں ہے، میں نہیں دوں گا۔ میں نے حوالہ قبول نہیں کیا تھا اور اس دائن یعنی محتال علیہ کے پاس بینہ بھی نہ ہو کہ عدالت میں جا کر پیش کرکے وصول کرلے تو اس صورت میں بھی حوالہ توی ہوگیا۔

اب محیل یعنی اصل مدیون سے وصول کرسکتا ہے تو حوالہ توی ہونے کی صورت میں دین اصل مدیون یعنی محیل کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔ مطالبہ منتقل ہوجاتا ہے تو حنیفہ کے نزدیک رجوع کرسکتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ چاہے حوالہ (توی) ہلاک ہوجائے تب بھی اصل مدیون سے مطالبہ کا حق نہیں لوٹتا اور محتال کو محیل یعنی اصل مدیون کی طرف رجوع کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہوتا۔

اس کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا ''**إذا أتبع أحدکم علی ملیئی فلیتبع**'' کہ جب غنی کی طرف حوالہ کیا گیا تو بس پھر تم اس کے پیچھے لگو۔ ''**فلیتبع**'' امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب پر دلالت کرتا ہے کہ اب تمہارا کام یہ ہے کہ اس کے پیچھے لگے رہو، وہ دے یا نہ دے مفلس ہو جائے یا منکر ہوجائے، تمہیں اس کے پیچھے لگے رہنا ہے کیونکہ تم نے اپنی مرضی سے حوالہ قبول کیا تھا، اب محتال علیہ کی حیثیت وہی ہوگی جو اصل مدیون کی تھی۔ اگر اصل مدیون مفلس ہوکر مرجاتا تو کوئی چارہ کار نہیں تھا۔ اگر اصل مدیون منکر ہوجاتا تو جو صورت یہاں ہوتی وہی صورت یہاں بھی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال

امام ابوحنیفہؒ حضرت عثمان غنیؓ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں جو ترمذی نے روایت کیا ہے۔

فرماتے ہیں "**لیس علی مال مسلم توی**'' کہ مسلمان کا مال تباہ نہیں ہوتا یعنی اگر تباہ ہوجائے تو ایسا نہیں ہے کہ اس کے پاس کوئی چارہ کار نہ رہے بلکہ وہ اس صورت میں اصل مدیون کی طرف رجوع کرسکتا ہے۔ یہ حضرت عثمانؓ کا اثر ہے۔ آپؓ نے یہ بات اس سیاق میں بیان فرمائی کہ اگر ہم یہ کہیں کہ دائن اب محیل سے رجوع اور مطالبہ کرسکتا تو اس صورت میں مسلمان کے مال پر ہلاکت آگئی۔ اس لئے کہ دائن کا مال ضائع ہوگیا اور اب ملنے کی کوئی امید نہیں، حالانکہ مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: ۲/۲۱۶)

عمل کی عدم تکمیل کی صورت میں سمسار کی اجرت

امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں علامہ عینیؒ نے ''عمدۃ القاری'' میں یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں ہے، اور انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف غالباً یہ قول اس وجہ سے منسوب کیا ہے کہ یہ اجارہ تو ہے نہیں اس لئے کہ اجارہ میں معقود علیہ یا عمل ہوتا ہے یا مدت ہوتی ہے اس میں عمل کی تکمیل سے بحث نہیں ہوتی کہ عمل مکمل ہوا یا نہیں ہوا، اس نے اپنی محنت کی ہے، لہذا اس کو اس کی اجرت مل جائے گی۔ یہ اجارہ نہیں درحقیقت سمسرۃ ہے جو جعالہ کی ایک شکل ہے۔

متأخرین حنفیہ نے سمسرہ کی اجرت کو جائز قرار دیا ہے، اگرچہ علامہ عینیؒ یہ لکھتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک سمسرہ جائز نہیں، لیکن متأخرین حنفیہ علامہ شامی وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ سمسرہ بھی جائز ہے، مگر شرط یہ ہی ہے کہ اس میں اجرت معلوم ہو مجہول نہ ہو، اس لئے کہ یہ جہالت تسلیم عوض سے مانع ہے اور نزاع کا سبب ہے، ہاں جو جہالت تسلیم عوض سے مانع نہ ہو اور نزاع کا سبب نہ ہو ایسی جہالت کے باوجود عقد جعالہ صحیح ہوجائے گا۔

شریعت میں جن عقود سے منع کیا گیا ہے وہ دو قسم ہوتے ہیں:

عقد کی پہلی قسم: وہ ہے جو فی نفسہ حرام ہے، جس کے معنیٰ یہ ہیں کہ اس کا عقد کرنا بھی حرام، اس عقد کے آثار بھی حرام اور وہ شرعاً معتبر بھی نہیں لہٰذا وہ

عقد کرنا حرام ہے اور اگر کوئی عقد کرے گا تو عقد باطل ہوگا جیسے ربوا کا عقد کرنا تو یہ عقد کرنا بھی حرام ہے اور اگر کوئی عقد کرے گا تو وہ باطل ہوگا یعنی شرعاً معتبر ہی نہیں ہوگا، قاضی کے پاس مسئلہ جائے گا تو اس کو قاضی نافذ ہی نہیں کرے گا۔

عقد کی دوسری قسم یہ ہے کہ فی نفسہ عقد کرنا حرام تو نہیں لیکن چونکہ ''**مفضی الی المنازعة**'' ہوسکتا ہے، اس واسطے اس عقد کو شریعت نے معتبر نہیں مانا، یعنی اگر قاضی کے پاس وہ عقد جائے گا تو قاضی اس کے آثار ونتائج کو مرتب نہیں کرے گا، نہ ہی اس کے مطابق فیصلہ کرے گا۔ اور اس کو نافذ نہیں کرے گا لیکن اگر فی نفسہ اصلاً طرفین سے عقد ہو رہا ہے تو عقد کرنے میں حرمت نہیں۔

دوسری قسم کے عقد میں علامہ کشمیریؒ کا اصولی اجتہاد

دوسری قسم کے عقد میں اگر کوئی دو آدمی عقد کرلیں اور عقد کرنے کے بعد کوئی جھگڑا نہ ہو بلکہ باہمی اتفاق سے اس عقد کو نافذ کر دیں اور انتہا تک پہنچا دیں اور قاضی کے پاس جانے کی ضرورت پیش نہ آئے تو عقد صحیح ہوجاتا ہے اور اس میں کسی پر بھی عقد فاسد کا گناہ نہیں ہوتا۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پہلی قسم کے عقود وہ ہیں کہ جن میں ''**نہی لذاته**'' ہے کہ ان کا کرنا بھی حرام، ان کے آثار ونتائج کو مرتب کرنا بھی حرام اور قاضی کے لئے ان کو نافذ کرنا بھی درست نہیں ہے۔

اور جہاں پر ''**نہی لذاته**'' نہیں ہے، بلکہ ''**لغیرہ**'' ہے تو ان میں اگر کوئی عقد کرلے اور وہ غیر جس کی بنا پر نہی آئی تھی وہ متحقق نہ ہو تو بالآخر وہ عقد شرعاً معتبر اور صحیح ہوجاتا ہے اگرچہ قاضی نافذ قرار نہ دے لیکن آپس میں منعقد ہوجائے گا، مثلاً جہاں عقد کو اس بناء پر منع کیا گیا کہ اس میں جہالت مفضی الی المنازعہ ہے یعنی فی نفسہ اس عقد میں نہی نہیں تھی لیکن چونکہ مفضی الی المنازعہ ہوسکتے تھے اس واسطے منع کیا گیا، کیونکہ اگر ایسا عقد کرلیا گیا تو قاضی کے پاس جائے گا اور قاضی اس کو فسخ کر دے گا، لیکن اگر دو آدمیوں نے مل کر ایسا عقد کرلیا جو مفضی المنازعہ پر مشتمل تھا پھر بالآخر وہ جہالت زائل ہوگئی اور بات طے کرلی گئی تو وہ عقد جو جہالت کی وجہ سے شروع میں فاسد تھا اب آخر میں صحیح ہوجائے گا اور گناہ بھی مرتفع ہوجائے گا۔

لہذا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بہت سے عقود ایسے ہیں جن میں قبح بعینہ نہیں ہے بلکہ بالعارض ہے اگر وہ عارض باہمی رضامندی سے زائل ہوجائے تو پھر ان میں بیع درست ہوجاتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ استقراض الحیوان کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے۔ اگرچہ حنفیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں لیکن ناجائز ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ اس عقد میں قبح بعینہ ہے بلکہ اس کو بالعارض منع کیا گیا ہے اور عارض مفضی الی المنازعہ ہوتا ہے، کیونکہ حیوان مثلیات میں سے نہیں ہے بعد میں جھگڑا ہوسکتا ہے کہ تم نے ادنیٰ قسم کا جانور دیا اور میرا جانور اعلیٰ قسم کا تھا۔ تو مفضی الی المنازعہ ہونے کی وجہ سے ممانعت ہے لیکن یہ ممانعت قضا میں ہے یعنی اس کا اثر قضا میں ظاہر ہوتا ہے اگر باہمی معاملات میں استقراض کرلیا جائے اور بعد میں جا کر دونوں فریق کسی ایک پر راضی ہوجائیں یعنی بعد میں جب ادائیگی کا وقت آیا تو ایک شخص نے اس کو ادا کر دیا اور دوسرے شخص نے اس کو ہنسی خوشی لے لیا۔ تو کہتے ہیں کہ یہ عقد صحیح ہوگیا اور کسی پر کوئی گناہ لازم نہیں آیا۔

اس واسطے کہتے ہیں کہ عام طور پر مسلمانوں کے معاملات میں بعض اوقات غیر مثلیات کا استقراض ہوتا ہے اس میں اگر باہمی رضامندی ہو تو درست ہوجاتا ہے اور اگر معاملہ قاضی کے پاس چلا گیا تو وہ باطل کر دے گا۔ اس لئے جب تک معاملہ قاضی کے پاس نہیں گیا تو اس وقت تک باہمی رضامندی سے اس تنازعہ کو رفع کیا جاسکتا ہے اور اس کو درست قرار دیا جاسکتا ہے۔

فقہائے احناف نے شرطوں کی اقسام اور ان کی مکمل وضاحت کرتے ہوئے ان کی بہت ساری مثالیں ذکر کی ہیں، مبسوط، بدائع، ہدایہ اور اس کی شروحات وغیرہ کی مثالوں کا مطالعہ کرنے سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ حدیث نبوی ﷺ نہی عن بیع وشرط سے جن شرطوں کا استثناء کیا ہے ان کی علتیں شرطوں کی اقسام کے ماتحت ہوتے ہوئے الگ الگ حکم قبول کرتی ہیں۔

علامہ بابرتیؒ عنایہ شرح ھدایہ میں ان تمام شرطوں پر اصولی واجمالی گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اولاً شرط کی دو قسمیں ہیں:

(۱) عقد جس کا تقاضہ کرے، یہ وہ شرط ہے جو انہیں چیزوں کا فائدہ دیتی ہے جو مطلق عقد سے ثابت ہوتا ہے، جیسے مشتری کے لئے ملک کے ثبوت کی شرط اور ثمن یا مبیع کے سپرد کرنے کی شرط۔

(۲) عقد جس کا تقاضہ نہ کرے۔ پھر اس دوسری قسم کی باعتبار عرف کے دو قسمیں ہیں: (۱) متعارف ہو (۲) متعارف نہ ہو۔

پھراس کی تقسیم اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ وہ متعاقدین میں سے کسی ایک کی منفعت کا فائدہ دیتی ہوگی یا نہیں دیتی ہوگی۔

اور یہ معقود علیہ کی منفعت کا فائدہ دیتی ہوگی اور وہ اجہل استحقاق میں سے ہوگا یا نہیں ہوگا۔

اول قسم میں بیع جائز ہے اور شرط تو اس میں تاکید پیدا کرتی ہے اور حدیث نبوی ﷺ نهى النبيﷺ عن بيع و شرط سے اعتراض نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہ حقیقت میں شرط ہی نہیں ہے۔

اور قسم ثانی کی پہلی شق (متعارف ہونا) جیسے تشریک کی شرط سے فعل کی بیع، وہ بھی اسی طرح جائز ہے کیونکہ عرف سے ثابت چیز قیاس پر مقدم ہوتی ہے۔ الثابت بالعرف قاض على القياس۔ اور یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ فساد بیع بالشرط تو حدیث شریف سے ثابت ہے اور عرف اس پر فیصلہ کن نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ حدیث شریف کی ممانعت وقوع نزاع کی بنیاد پر تھی جو عقد کو اس کے مقصود سے خارج کر دیتی ہے، اور عرف بھی منازعت کو ختم کر دیتا ہے، لہذا وہ معنیً حدیث شریف کے موافق ہوگئی۔

اور اس شکل میں جب وہ متعارف نہ ہو اور اس میں احد المتعاقدین کا نفع ہو جیسے کہ غلام کو ایک مدت تک بائع کی خدمت کی شرط پر بیچنا تو عقد دو وجہوں سے فاسد ہوگا؛ کیونکہ اس میں ایسی زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہے، کیونکہ جب دونوں نے مبیع اور ثمن کے مقابلہ کا قبضہ کیا تو شرط عوض سے خالی ہوگئی اور وہی ربا ہے۔ اور دوسری بات یہ کہ اس کی وجہ سے منازعت بھی ہوگی۔

اور وہ شکل جس میں معقود علیہ کی منفعت ہو جیسے یہ شرط کہ مشتری عبد مبیع کو فروخت نہ کرے کیونکہ غلام بار بار بیچے جانے (تداول ایدی) کو پسند نہیں کرتا ہے، اور عقد کی تمامیت تو معقود علیہ سے ہے؛ لہذا معقود علیہ کی منفعت کی شرط احد المتعاقدین کی منفعت کی شرط کے مانند ہے اور وہ بھی مذکورہ دونوں وجوہات سے فاسد ہے۔

اور جب کسی کی منفعت وابستہ نہ ہو تو بیع صحیح ہے اور شرط باطل ہے جیسے یہ شرط کہ فروخت شدہ جانور کو نہ بیچے؛ کیونکہ اس شرط کا کوئی مطلب نہیں ہے؛ لہذا نہ ربا متحقق ہوگا اور نہ منازعت تک پہونچائے گا لہذا ظاہر الروایۃ کے مطابق شرط لغو ہو جائے گی۔ (عنایۃ مع الفتح القدیر: ۴۴۳-۴۱)

صاحب ہدایہ نے آپ ﷺ کی حدیث نهى عن بيع و شرط کو ذکر کر کے خلاصہ یہ فرمایا: **ثم جملة المذهب فيه ان يقال: كل شرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشترى لايفسد العقد لثبوته بدون الشرط. و كل شرط لايقتضيه العقد و فيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق يفسده كشرط ان لايبيع المشترى العبد المبيع لان فيه زيادة عارية عن العوض فيؤدى الى الربا، او لانه يقع بسببه المنازعة فيعرى العقد عن مقصود، الا ان يكون متعارفا، لان العرف قاض على القياس ولو كان لا يقتضيه العقد ولا منفعة فيه لاحد لايفسده وهو الظاهر من المذهب كشرط ان لايبيع المشترى الدابة المبيعة لانه انعدمت المطالبة فلايؤدى الى الربا ولا الى المنازعة۔** (ہدایۃ مع الفتح: ۴۴۲/۶)

حاصل یہ کہ فقہائے احناف نے حدیث شریف نهى عن بيع و شرط سے جن شرطوں کا استثناء کیا ہے ان کی علت یہ ہے کہ ان شرطوں کے ہوتے ہوئے بھی شریعت مطہرہ کی کسی حرمت کا ارتکاب لازم نہیں آتا، نہ ربا، نہ مفضی الی المنازعہ اور نہ کسی دوسرے فساد کا ارتکاب لازم آرہا ہے اور حدیث شریف کو معلول بعلت ربا، شبہ ربا اور مفضی الی المنازعت ہونا مراد لیا گیا ہے۔

(۱) فقہاء احناف نے اگرچہ بیع میں مبیع کے عین ہونے کی شرط لگائی ہے لیکن انہوں نے حق مرُور کی بیع جائز قرار دی ہے، اور جواز کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے؛ لہذا جواز بیع میں اسے عین کا حق حاصل ہوگا۔

(۲) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کا احناف کے یہاں وہ ہی حکم ہے جو اعیان کا ہے یعنی ان حقوق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ اس میں بیع سے کوئی اور مانع موجود نہ ہو مثلاً دھوکہ اور جہالت۔

(۳) جو حقوق اعیان سے تعلق نہیں رکھتے مثلاً حق تعلیان کی بیع احناف کے یہاں جائز نہیں لیکن از راہ صلح ان کا عوض لینا جائز ہے، جیسے کہ بعض فقہاء متأخرین نے ذکر کیا ہے۔

ان نکات کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو حقوق عرفیہ اعیان سے تعلق رکھتے ہیں ان کی بیع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے، احناف کے نزدیک جائز نہیں؛ لیکن یہ حکم احناف کے نزدیک اس عموم کے ساتھ نہیں ہے جس کا الفاظ سے وہم ہوتا ہے بلکہ فقہاء احناف نے اس حکم سے اعیان سے تعلق رکھنے

والے بعض حقوق کا استثناء کیا ہے، اس لئے کہ بعض اشیاء کو اموال میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے، جیسا کہ علامہ ابن عابدینؒ نے کہا ہے کہ مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوجاتی ہے؛ لہذا جو ''حقوق'' عرف میں قیمت رکھنے والے مال مان لئے گئے ہیں اور لوگ ان کے ساتھ اموال والا معاملہ کرتے ہیں تو ان کی بیع بھی درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہونی چاہئے۔

(۱) وہ حق فی الحال ثابت ہو، مستقبل میں متوقع نہ ہو۔

(۲) وہ حق صاحب حق کے لئے اصالۃً ثابت ہو محض رفع ضرر کے لئے ثابت نہ ہو۔

(۳) وہ حق ایسا ہو جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکے۔

(۴) تحدید کرنے سے اس حق کی تحدید ہوجاتی ہو اور غرر یا جہالت کو مستلزم نہ ہو۔

(۵) تاجروں کے عرف میں لین دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال اور اعیان کی حیثیت حاصل ہو۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ خریدار وہ چیز دیکھنے پر اپنا خیار رؤیت استعمال کر سکتا ہے، اس لئے کہ استصناع ایک بیع ہے اور جب کوئی شخص کوئی ایسی چیز خریدتا ہے جو اس نے دیکھی نہیں ہے تو دیکھنے کے بعد اسے سودا منسوخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے، استصناع پر بھی یہی اصول لاگو ہوگا۔

لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ (فراہم کردہ) فریقین کے درمیان عقد کے وقت طے شدہ اوصاف کے مطابق ہے تو خریدار اسے قبول کرنے کا پابند ہوگا اور وہ خیار رؤیت استعمال نہیں کر سکے گا، خلافت عثمانیہ میں فقہاء نے اسی نقطۂ نظر کو ترجیح دی تھی اور حنفی قانون اسی کے مطابق مدون کیا گیا تھا، اس لئے کہ جدید صنعت وتجارت میں یہ بڑی نقصان کی بات ہوگی کہ تیار کنندہ نے اپنے تمام وسائل مطلوبہ چیز کی تیاری پر لگا دیئے، اس کے بعد خریدار کوئی وجہ بتائے بغیر سودا منسوخ کردے، اگر چہ فراہم کردہ چیز مطلوبہ اوصاف کے مکمل طور پر مطابق ہو۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: ج:۵، ص:۱۵۵، ط: فیصل بک ڈپو دیوبند)

ربا کے باب میں قدر اور جنس کی علت کی وجوہ ترجیح

پہلی وجہ یہ ہے کہ اس علت کا بیان بعض احادیث میں موجود ہے۔ بخاری شریف میں آگے حدیث آئے گی کہ آپ ﷺ نے حدیث میں جہاں چھ چیزوں کا حکم بیان فرمایا ہے وہاں اس کے بعد فرمایا **و کذالک المیزان** اور اس کی تشریح مستدرک حاکم کی ایک روایت میں وارد ہوئی ہے۔ جس میں فرمایا **و کذالک مایکال ویوزن** تو اس میں صراحۃً یہ کہہ دیا گیا ہے کہ ہر کیلی اور وزنی چیز کا یہی حکم ہے جو اشیاء ستہ کا ہے، تو چونکہ یہ علت منصوص ہے، اور دوسرے حضرات نے جو علتیں نکالی ہیں چاہے وہ امام شافعیؒ کی بیان کردہ ہو یا امام مالکؒ کی، وہ انہوں نے محض اپنے قیاس سے نکالی ہیں۔ اس میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔ لہذا حنفیہ نے اس کو اختیار کیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ائمہ اربعہؒ کا اس پر اتفاق ہوگیا ہے کہ حرمت ان اشیاء ستہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ان اشیاء ستہ کے ماوراء بھی حرمت متعدی ہوگی۔ لیکن کہاں متعدی ہوگی اور کہاں متعدی نہیں ہوگی؟ اور اس کی علت جامع کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہوا، اب جتنی علتیں بیان کی ہیں ان میں کیلی اور وزنی ہونے کی علت سب سے زیادہ عام ہے، عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اندر زیادہ چیزیں شامل ہوتی ہیں بخلاف طعام اور ثمنیت کے کہ اس کے اندر مطعومات آئیں گی اور غیر مطعومات خارج ہوگئی۔ اسی طرح اقتیات میں دائرہ اور بھی تنگ ہوگیا کہ مطعومات میں سے بھی صرف قوت بننے والی چیز آئی، جو قابل ادّخار ہو وہ آئی اور باقی چیزیں نہیں آئی لیکن اگر کیل اور وزن کو علت مانا جائے تو حرمت کا دائرہ زیادہ وسیع ہوجاتا ہے اور ہر کیلی چیز جو کیل اور وزن سے بیچی جائے وہ اس حکم کے تحت آجاتی ہے۔

بیع عرایا میں مسلک حنفی کی درایۃً ترجیح

امام مالکؒ نے عرایا کی وہی تفصیل کی ہے جو حنفیہ نے کی ہے اور امام مالکؒ تعامل اہل مدینہ میں سے سب سے بڑے عالم ہیں اور یہ واقعہ عرایا کا مدینہ منورہ ہی کے لوگوں کا تھا، اہل مدینہ کے ہاں ہی پیش آتا تھا۔

اور درایۃً حنفیہ کا مسلک اس لئے راجح ہے کہ مزابنۃ یہ ربوا کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے۔ اس لئے اس کو حرام قرار دیا گیا تو یہ بات کوئی عقل میں آنے والی نہیں ہے کہ ایک چیز پانچ وسق سے زیادہ ہو تو ربوا، اور پانچ وسق سے کم ہو تو ربوا نہیں۔ معاملہ بعینہ وہی ہے لیکن پانچ وسق سے اوپر چلا گیا تو ربوا

ہے ’’فاذنوا بحرب من اللہ و رسولہ‘‘ کا مصداق ہے اور اس پر شدید وعیدیں ہیں اور پانچ وسق سے ایک صاع کم ہو گیا تو وہی معاملہ جائز بھی ہو گیا، جبکہ ربوا کے اندر شریعت نے قلیل اور کثیر کا فرق نہیں کیا۔ قلیل ہو یا کثیر اگر ربوا ہے تو حرام، شریعت نے قلیل کثیر دونوں کو حرام قرار دیا ہے۔ تو یہ کہنا کہ پانچ وسق سے کم میں تو حلال ہے اور پانچ وسق سے زیادہ میں حرام ہے اس کا کوئی جواز سمجھ میں نہیں آتا۔

ہبہ ایجاب وقبول اور قبضہ سے صحیح ہو جاتا ہے، اس پر تو ائمہ کا اتفاق ہے، لیکن شیئ موہوب میں چند شرائط کا لحاظ کرنا ضروری ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ شیئ موہوب مفرز ومقسوم ہو، اور ایسا مشاع نہ ہو جو نا قابل تقسیم ہو، چنانچہ مشاع غیر قابل تقسیم کا ہبہ صحیح ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ قابل تقسیم وغیر قابل تقسیم ہونے کا معیار اور ضابطہ کیا ہے؟

چنانچہ جس شیئ میں تقسیم وحصص کی وجہ سے مالیت میں نقصان آ رہا ہو؛ اس کو غیر قابل تقسیم کہا جائے گا، بصورت دیگر وہ قابل تقسیم ہے، جیسا کہ عنایہ میں مذکور ہے: **الموھوب اما ان یحتمل القسمۃ او لا، وضابط ذلک ان کل شئ یضرہ التبعیض فیوجب نقصانا فی مالیتہ لا یحتمل القسمۃ، وما لا یوجب ذلک فھو یحتملھا فالثانی کالعبد والحیوان والبیت الصغیر، والاول کالدار والبیت الکبیر، ولاتجوز الھبۃ فیما یقسم الا محوزۃ مقسومۃ۔**

چونکہ چھوٹا اور بڑا کس کو کہا جائے، مالیت میں فرق کب ہوگا اور کب نہ ہوگا؟ اس میں کسی درجہ جہالت وابہام ہے، اس لئے اس کا ایک ضابطہ مفصل طور پر کفایہ میں ذکر کیا ہے کہ اس کا معیار یہ ہے کہ اگر موہوب کو تقسیم کریں تو بعد التقسیم وہ قابل انتفاع ہی نہ رہے، یا قابل انتفاع تو رہے؛ لیکن قبل التقسیم جس طرح فائدہ ہو رہا تھا وہ تقسیم کے بعد فوت ہو جائے۔

وھبۃ المشاع فیما لایقسم جائزۃ یعنی بہ ما لا یحتمل القسمۃ ای لایبقی منتفعا بعد القسمۃ اصلا کعبد واحد ودابۃ واحدۃ او لا یبقی منتفعا بعد القسمۃ من جنس الانتفاع الذی کان قبل القسمۃ کالبیت الصغیر والحمام الصغیر والثوب الصغیر ویعنی بما یقسم ان یبقی منتفعا فی الحالین قبل القسمۃ وبعدھا۔ (الکفایہ علی ھامش فتح القدیر: کتاب الہبہ، ص: ۴۸۸، ج: ۷، ط: المکتبۃ الرشیدیہ کوئٹہ پاکستان)

تقسیم کے بعد فائدہ وانتفاع اسی طرح ملتا رہے جس طرح قبل التقسیم تھا تو یہ مشاع قابل تقسیم سمجھا جائے گا۔

مشاع قابل تقسیم وغیر قابل تقسیم میں فرق اس لئے ہوا کہ درحقیقت ہبہ کر کے اپنی مملوک شیئ دوسرے کو دے کر اس غیر کو شیئ موہوب میں تصرف کا حق دینا ہے اور غیر اس میں تصرف اسی وقت کر سکے گا جب کہ اس کو ایسا قبضہ ملا ہو، جو اس کے لئے تصرف کو ممکن بنائے، اور یہاں دوسرے کا حق (شرکت) اس سے مانع بن رہا ہے اور یہ مانع تقسیم کر کے دور ہو سکتا ہے، لہذا اگر کسی چیز میں تقسیم ممکن ہے تو تقسیم کر کے موہوب لہم کو ان کا حصہ دیا جائے گا؛ تاکہ ان کے تصرفات سے شرکاء میں سے کسی کو کوئی نقصان نہ ہو جو کہ نزاع کا باعث بنتا ہے۔

البتہ وہ شیئ موہوب جو غیر قابل تقسیم ہے تو اس میں آدمی کو وہ تصرف کا حق نہیں مل سکتا، جو اس کے لئے ہر اعتبار سے ممکن ہو؛ کیوں کہ وہ اگر تصرف کرے گا تو شریک کی ملکیت میں بھی نقصان ہوگا جو بعد میں مفضی الی المنازعت ہو سکتا ہے، لیکن واہب کی طرف نظر کرتے ہوئے کبھی اس کو اپنی چیز ایک یا ایک سے زائد افراد کو ہبہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور اس کے پاس ایسی ہی چیز ہے جو قابل تقسیم نہیں ہے تو اس کی ضرورت وحاجت کے پیش نظر ایسی چیز وہ ہبہ کر دے گا اور منازعت ختم کرنے کی دوسری راہیں نکالی جائے گی، جیسے کوئی ایک قبضہ کرے اور باقی حضرات اپنے حصہ کے بقدر ثمن لے کر حق اٹھائیں۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: **وھکذا نقول فی المشاع الذی لایقسم أن معنی القبض ھناک لم یوجد لما قلنا الا ان ھناک ضرورۃ لایحتاج الی ھبۃ بعضہ ولا حکم للھبۃ بدون القبض، والشیاع مانع من القبض الممکن للتصرف، ولاسبیل الی ازالۃ المانع بالقسمۃ لعدم احتمال القسمۃ فمست الضرورۃ الی الجواز، واقامۃ صورۃ التخلیۃ مقام القبض الممکن من التصرف ولا ضرورۃ ھنا لان المحل محتمل للقسمۃ فیمکن ازالۃ المانع من القبض الممکن بالقسمۃ۔** (بدائع الصنائع: کتاب الہبہ: فصل فی شرائطہ، ص: ۱۲۰، ج: ۶، ط: ایچ ایم سعید کمپنی پاکستان)

البتہ وہ ہبۂ مشاع جس میں تقسیم ممکن ہے، اس کے باوجود تقسیم کئے بغیر ہبہ کر دیا، اس سلسلہ میں احناف اور ائمۂ ثلاثہ کے درمیان اختلاف ہے، ائمۂ ثلاثہ کے یہاں مشاع قابل تقسیم (قبل التقسیم وبعد التقسیم) وغیر قابل تقسیم دونوں جائز ہے، احناف دونوں صورتوں میں فرق کرتے ہیں، جیسا کہ ہدایہ

میں ہے: ولاتجوز الهبة فيما يقسم الا محوزة مقسومة، وهبة المشاع فيما لايقسم جائز، وقال الشافعي رحمه الله: يجوز في الوجهين.

(ہدایہ: کتاب الہبہ: ص:۲۶۹، ج:۳)

لہذا قابل تقسیم اشیاء میں ہبہ مشاع کیا تو یہ ناجائز ہوگا؛ کیوں کہ قابل قسمت اشیاء میں وہی ہبہ معتبر ہے جو تقسیم کر کے کیا جائے، عالمگیری میں ہے:
ولاتصح في مشاع يقسم ويبقى منتفعا به قبل القسمة وبعدها، ويشترط ان يكون الموهوب مقسوما ومفرزا وقت القبض.

(کتاب الھبۃ، الباب الثانی فیما یجوز من الہبہ ومالا یجوز، ص:۳۷۶، ج:۴، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

اس کے باوجود بھی اگر ہبہ مشاع قابل تقسیم کو بغیر تقسیم کے موہوب لہ کو دے دیا تو یہ ہبہ درست نہ ہوگا، اگر چہ عند البعض یک گونہ ملکیت ثابت ہوجائے گی، لیکن یہ ملکیت بھی فاسد ہوگی۔

ہندیہ میں ہے: هبة المشاع فيما لايحتمل القسمة لاتجوز سواء كانت من شريكه او من غير شريكه، ولو قبضه هل تفيد الملك؟ ذكر حسام الدين رحمه الله تعالىٰ في كتاب الواقعات أن المختار لا تفيد الملك، وذكر في موضع آخر: أنه تفيد الملك ملكا فاسدا، وبه يفتى كذا في السراجية. (کتاب الہبہ، الباب الثانی، ص:۳۷۸، ج:۴، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

ان يكون محرزا أي مفرزاً: فلا تصح عند الحنفية هبة المشاع إذا كان يحتمل القسمة كالدار والبيت الكبير، وتكون الهبة فاسدة، فإن قسم المشاع وسلم، جازت الهبة، وهذا شرط صحة للهبة.

وتجوز الهبة إذا كان مشاعاً لا يحتمل القسمة، كالسيارة والحمام، والبيت الصغير والجوهر. وجواز الهبة للضرورة، لأنه قد يحتاج إلى هبة بعض ذلك، ويكتفى بصورة التخلية مقام القبض. ودليلهم على الحالة الأولى: أن القبض في الهبة شرط كالرهن، كما سأبين، والشيوع يمنع من القبض؛ لأن التصرف في النصف الشائع وحده، لا يتصور، فإن سكنى نصف الدار شائعاً محال، ولا يتمكن التصرف فيه إلا بالتصرف في الكل، والعقد لم يتناول كل الدار، فعدم قسمة الموهوب يمنع صحة القبض وتمامه.

وقال المالكية والشافعية والحنابلة: إن هبة المشاع جائزة، كالبيع، فإن القبض في هبة المشاع يصح كالقبض في المبيع المشاع. وصفة قبضه: أن يسلم الواهب جميع الشيء إلى الموهوب له، فيستوفي منه حقه، ويكون نصيب شريكه في يده كالوديعة، والدليل على ذلك من السنة أن وفد هوازن لما جاؤوا يطلبون من رسول الله ﷺ ان يرد عليهم ما غنمه منهم، قال رسول الله ﷺ: ما كان لي ولبني عبد المطلب فهو لكم، وهذا هبة المشاع: وهي هبة الشخص ما له من حصة غير معينة في شيء. أو هبة ما يملكه من شيء لاثنين أو أكثر.

وهذا الخلاف يجري في التصدق بالمشاع على الغني؛ لأن الصدقة عليه هبة. الغني، وأما الصدقة بعشرة على مسكينين مثلاً فتجوز؛ لأن الصدقة تقع من المتصدق لله تعالى، لا للفقير، فلا يتحقق الشيوع. (الفقه الاسلامي وادلته: ۴/۲۸۶، ۲۸۷)

خیر کا سبب بننا ثواب ہے اور شر کا سبب بننا باعث وزر ہے، بہر دوصورت نیت کی ہو یا نہ کی ہو، چنانچہ سبب کی اولاً دو قسمیں ہیں: سبب قریب اور سبب بعید؛ پھر سبب قریب کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک وہ سبب جو معصیت اور گناہ کے لئے محرک و باعث ہو، دوسرا وہ سبب جو باعث و محرک نہ ہو، البتہ عامل خواہشات کو اس کی خواہشات تک پہنچا سکتا ہے، اس طرح سبب کی مجموعی طور پر تین قسمیں ہوئی۔

اس کی تفصیل سے پہلے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی ذکر کردہ وضاحت ذہن نشین کر لی جائے کہ کسی معصیت کی اعانت جو از روئے قرآن کریم حرام ہے، وہ ہے جس میں معصیت کا قصد و نیت حقیقۃً یا حکماً شامل ہو، حقیقۃً یہ ہے کہ دل ہی دل میں یہ ہو کہ اس کے ذریعہ عمل معصیت کیا جائے یا یہ کہ صلب عقد میں احد المتعاقدین کی طرف سے اس معصیت کی تصریح آجائے۔

اور حکماً یہ ہے کہ وہ چیز بجز معصیت کے کسی دوسرے کام میں آتی ہی نہ ہو، جیسے آلات معازف طبلہ، سارنگی اور مختلف قسم کے آلات موسیقی، ان چیزوں کا بنانا اور بیچنا، اگر چہ بقصد معصیت نہ ہو؛ مگر حکماً وہ بھی قصد معصیت میں داخل ہیں۔

اور جہاں قصد معصیت نہ حقیقۃ ہو اور نہ حکماً وہ اعانت علی المعصیت میں داخل نہیں، البتہ اعانت سے ملتی جلتی ایک اور چیز ہے، جس کو اصطلاح میں تسبب کہتے ہیں، وہ بھی از روئے قرآن کریم حرام ہے، خواہ ہیئت معصیت ہو یا نہ ہو، مثلاً سب آلہۂ مشرکین، ولا یضربن بارجلهن میں ضرب ارجل

بالنساء کی ممانعت اسی تسبب للمعصیت پر مبنی ہے، ولا تخضعن بالقول کی نہی بھی اسی پر وارد ہے، اگر چہ یہ ظاہر ہے کہ ان تمام امور میں معصیت کے قصد ونیت کا دور کا بھی احتمال نہیں۔

لیکن یہاں ایک بات قابل غور یہ ہے کہ تسبب ایک ایسا وسیع لفظ ہے جس میں سارے مباحات آجاتے ہیں، اگر تسبب کے مفہوم کو مطلقا سببیت کے لئے عام رکھا جائے تو شاید دنیا کا مباح کام بھی مباح اور جائز نہیں رہے گا، اسی طرح اگر حرمت کو عام کیا جائے تو دنیا میں کوئی کام بھی جائز نہ رہے گا، اس لئے ضروری ہے کہ سبب قریب وبعید کا فرق کیا جائے، سبب قریب ممنوع اور سبب بعید مباح ہو، پھر سبب قریب کی بھی دو قسمیں ہیں، اس کی بھی تفصیل بیان کر دی جائے۔

سبب قریب جو معصیت کے لئے محرک وباعث ہو کہ اگر یہ سبب نہ پایا جاتا تو عاصی اس معصیت کا ارتکاب نہ کرتا، ایسے سبب کا ارتکاب گویا معصیت کا ہی ارتکاب ہے، نص قرآنی میں جہاں تسبب کو حرام قرار دیا ہے، جیسے سب آلہۂ مشرکین، عورتوں کے لئے ضرب ارجل یا خضوع بالقول یا تبرج جاہلیت، یہ سب اسی قسم کے اسباب ہیں کہ معصیت کی تحریک کرنے والے اور جالب وباعث ہیں، ایسے اسباب کا ارتکاب معصیت کا ہی ارتکاب سمجھا جاتا ہے اس لئے باتفاق حرام ہے۔

ایسے اسباب معصیت کا ارتکاب گو یا خود معصیت ہی کا ارتکاب ہے، اس لئے معصیت کی نسبت اس شخص کی طرف کی جائے گی جس نے اس کے سبب کا ارتکاب کیا، کسی فاعل مختار کے درمیان میں حائل ہونے سے معصیت کی نسبت اس سے منقطع نہیں ہوگی، جیسا کہ حدیث شریف میں دوسرے شخص کے ماں باپ کو گالی دینے والے کے حق میں اپنے ماں باپ کو گالی دینے والا کہا گیا ہے؛ کیوں کہ ایسا تسبب للمعصیت بنص قرآن وحدیث خود ایک معصیت ہے۔

دوسری قسم سبب قریب کی وہ ہے کہ ہے تو سبب قریب؛ مگر معصیت کے لئے محرک نہیں؛ بلکہ صدور معصیت کسی دوسرے فاعل مختار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے، جیسے بیع عصیر عنب ممن یتخذ خمرا یا اجارۂ دار ممن یتعبد فیھا الاصنام وغیرہ کہ یہ بیع واجارہ اگر چہ ایک حیثیت سے سبب قریب ہے معصیت کا؛ مگر جالب اور محرک للمعصیت نہیں، شیرۂ انگور خریدنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو شراب ہی بنائے اور گھر کو کسی مشرک کو کرایہ پر دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس میں بت پرستی بھی کرے؛ بلکہ وہ اپنی خباثت یا جہالت سے اس گناہ میں مبتلا ہوتا ہے، شیرہ بیچنے والا یا مکان کرایہ پر دینے والا معصیت کا باعث یا محرک نہیں ہے۔

کیوں کہ ان صورتوں میں وہ سبب نہیں بن رہا ہے؛ بلکہ علت بن رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے اس پر حرمت کا اطلاق نہیں کیا؛ بلکہ اس کو کراہت تحریمی سے تعبیر کیا اور اسی کو اکثر ارباب فتوی نے اختیار کیا ہے، اگر چہ بعض حضرات نے لفظ جواز کا اطلاق کیا ہے، لیکن وہ جواز صحت عقد کے معنی میں ہے، اس سے گناہ نہ ہونے کی نفی نہیں ہے۔

ایسے سبب قریب کا حکم یہ ہے کہ اگر بیچنے یا اجارہ پر دینے والے کا مقصد اس معصیت ہی کا ہو تب تو یہ خود ارتکاب معصیت اور اعانت معصیت میں داخل ہو کر قطعاً حرام ہے، اور اگر اس کا قصد ونیت شامل نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اس کو علم بھی ہو کہ یہ شخص شیرۂ انگور خرید کر اس کو شراب ہی بنائے، یا امرد کو خرید کر اس سے سیاہ کاری میں مبتلا ہوگا یا لوہا خرید کر مسلمانوں کے خلاف استعمال کرے گا تو اس صورت میں یہ بیع واجارہ مکروہ ہے۔

ایسی صورت میں حضرت امام اور صاحبین کا قول منقول ہے؛ مگر اس میں جو امام صاحب کی طرف قول جواز منقول ہے، اس کا وہی مطلب ہے جو خلاصۃ الفتاوی میں منقول ہے: یصح الاجارۃ ولکن یأثم، اب اگر حضرات صاحبین اس عقد ہی کو جائز قرار نہیں دیتے تو اختلاف حقیقی ہو گیا کہ ان کے نزدیک عقد ہی درست نہیں اور متعاقدین کے لئے مبیع وثمن میں تصرف حلال نہیں، اور امام صاحب کے نزدیک عقد درست مگر گناہ ہے، اور اگر امام ابوحنیفہؒ کا قول عدم جواز کا حاصل بھی صرف ارتکاب گناہ ہے، فساد عقد نہیں تو پھر یہ اختلاف صرف لفظی ہوگا کہ صاحبین نے ناجائز قرار دیا بمعنی الاثم والمعصیت اور صاحبین نے جائز قرار دیا بمعنی جواز عقد نہ بمعنی رفع اثم۔

پھر اس مکروہ کی بھی دو قسمیں ہے: ایک یہ کہ وہ معصیت بغیر کسی تغیر وتصرف کے اس کے عین کے ساتھ متعلق ہو، دوسرے یہ کہ کچھ تغیر وتصرف کے بعد وہ معصیت کے کام میں آوے، پہلی صورت مکروہ تحریمی ہے دوسری مکروہ تنزیہی۔ (جواہر الفقہ: تفصیل الکلام فی مسئلۃ الاعانۃ علی الحرام، ناجائز کاموں کی شرعی حیثیت، رسالہ نمبر: ۱۴، ۲/۴۴۲، ۴۳۳-۴۷۰، ط: مکتبۂ تفسیر القرآن الکریم دیوبند)

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ سے ایک سوال پوچھا گیا: ایک مسئلہ بہت زور سے دریافت کرنا چاہتا تھا، اب کے زبانی بھی موقع نہ ملا ، وہ یہ ہے: عدالتی عہدے خواہ تنخواہ دار ہوں مثلاً سب ججی، منصفی، ڈپٹی کلیکٹری، تحصیلداری، خواہ بلا تنخواہ مثلاً آنریری مجسٹریٹ غیر مسلم حکومت کے تحت میں قبول کرنے جہاں فیصلے لامحالہ غیر اسلامی قانون کے مطابق کرنا پڑیں گے کہاں تک جائز ہے؟ بظاہر تو صورت عدم جواز ہی کی معلوم ہوتی ہے؛ لیکن اگر یہ عہدے سرے سے نہ قبول کئے جائیں تو امت اسلامیہ ہی کے دوسرے مصالح فوت ہوتے ہیں، جناب کی کسی تحریر میں کوئی قول اس باب میں نہیں دیکھا ورنہ الگ دریافت کرنے کی ضرورت نہ پڑتی۔

تو انہوں نے یہ جواب مرحمت فرمایا:- میں نے اس کے متعلق لکھا تو ہے مگر اس وقت مقام مجھ کو بھی یاد نہیں، اس لئے اس وقت جو ذہن میں حاضر ہے مختصراً عرض کرتا ہوں: وہ یہ ہے کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہیں، لیکن ضرورت میں شرعاً ہی اس کی اجازت دیدی جاتی ہے، خواہ نصاً خواہ اجتہاداً جیسے اکل میتہ، تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغہ لقمہ خاصہ کے لئے ایسے ہی افعال میں باقتضاء قواعد یہ مناصب مسئولہ عنہا بھی داخل کئے جاسکتے ہیں؛ اگرچہ کوئی نقل جزئی اس وقت میری نظر میں نہیں مگر کلیات ونظائر سے تمسک ممکن ہے، چنانچہ اس کی نظیر فقہاء نے ذکر کی ہے: **دفع النائبة والظلم من نفسه اولی الی قوله ویوجر من قام بتوزیعهم بالعدل وان کان الاخذ باطلا، قوله: ویوجر من قام بتوزیعها بالعدل ای بالمعادلة کما غیر فی القنیة ای بان یحمل کل واحد بقدر طاقة لانه لو ترک توزیعها الی الظالم ربما یحمل بعضهم ما لا یطیق فیصیر ظلما علی ظلم ففی قیام العارف بتوزیعها بالعدل تقلیل للظلم فلذا یوجر، وهذا الیوم کالکبریت الاحمر بل هو اندر**۔ (درمختار ورد المحتار قبیل باب المصرف من کتاب الزکوة) نظیر ہونا ظاہر ہے کہ مقصود کا فی نفسہ غیر مشروع ہونا اور اہل کے ہاتھ میں ہونے سے اشد المفسدتین کا اخف المفسدتین سے متبدل ہوجانا دونوں میں مشترک ہے، البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں؛ ایک: تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی، خواہ اپنی ہو یا غیر کی، دوسری: دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ، سو تحصیل منفعت کیلئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں مثلاً محض تحصیل قوت ولذت کیلئے دوائی حرام کا استعمال یا اجتماع لاستماع الوعظ کیلئے آلات لہو وغنا کا استعمال ومثل ذلک، اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے جبکہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہادیہ سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے۔ مثلاً دفع مرض کیلئے دوائے حرام کا استعمال جبکہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہوگیا ہو کیونکہ بدون اسکے ضرورت ہی کا تحقق نہیں ہوتا اور مثلاً مسئلہ منقولہ مذکورہ میں بضرورت دفع ظلم اشد کے توزیع کی کہ وہ بھی ظلم اخف ہے اجازت دی گئی، پس یہی تفصیل واقعہ مسئول عنہا میں سمجھنا چاہئے کہ یہ مناصب فی نفسہ شرعاً حرام ہیں جس کی وجہ خود سوال میں بھی مذکور ہے اور اگر عمل کے ساتھ خاص یہ فساد عقیدہ بھی ہو کہ حکم قانونی کو بمقابلہ حکم شرعی کے مستحسن وراجح سمجھا جاوے تو کفر ہے، جس کو میں نے بیان القرآن سورہ مائدہ آیت: **ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک هم الکافرون** کی تفسیر میں بیان بھی کیا ہے مگر اس وقت کلام صرف اس درجہ میں ہے جو محض معصیت اور حرام ہے، پس فی نفسہ حرام ہونے کے بعد ان کو اگر جلب منفعت مالیہ یا جاہیہ کی غرض سے اختیار کیا جاوے تو کسی حال میں جائز نہیں اور اگر دفع مضرت کی غرض سے اختیار کیا جاوے کہ امت مسلمہ پر کفار کی طرف سے جو مظالم اور مضرات پہنچتے ہیں اہل مناصب بقدر امکان ان کو اگر رفع نہ کرسکیں تو کم از کم تقلیل وتخفیف کرسکیں تو اس صورت میں حکم جواز کی گنجائش ہے۔ واللہ اعلم۔

نوٹ:- میں نے یہ مسئلہ کسی نقل جزئی سے نہیں لکھا، استدلال سے لکھا ہے جس پر مجھ کو اعتماد نہیں؛ اس لئے مناسب بلکہ واجب ہے کہ دوسرے علماء محققین سے بھی اطمینان کرلیا جاوے اور پھر بھی عمل کرتے وقت حضرت امام مالکؒ کے ارشاد: **نفعل ونستغفر** کو معمول رکھیں۔

(بوادر النوادر: ۲/ ۷۹۷-۷۹۸، ط: مکتبۂ جاوید دیوبند)

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین